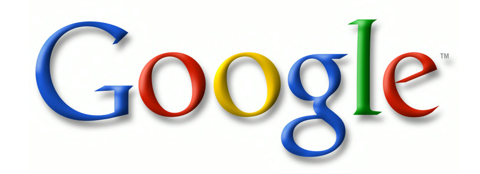





יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι

INTRODUCTION

A L'HISTOIRE

DU BUDDHISME INDIEN

TOME PREMIER

INTRODUCTION

A L'HISTOIRE

DU BUDDHISME INDIEN

PAR E. BURNOUF

DE L'INSTITUT DE FRANCE
ET DES ACADÉMIES DE MUNICH ET DE LISBONNE, CORRESPONDANT DE CELLES DE BERLIN
DE SAINT-PÉTERSBOURG, DE TURIN, ETC.

TOME PREMIER



PARIS
IMPRIMERIE ROYALE

M DCCC XLIV

A LA MÉMOIRE

DE

M. JEAN-LOUIS BURNOUF

MON PÈRE

HOMMAGE

DE RECONNAÏSSANCE ET DE REGRET

AVERTISSEMENT.

L'objet et le plan des recherches auxquelles est consacré ce volume, sont exposés avec assez de détails dans le premier des Mémoires qu'il renferme, pour que de plus amples éclaircissements soient ici superflus. Je dois cependant au lecteur quelques explications touchant le titre collectif sous lequel j'ai réuni ces Mémoires.

La croyance à laquelle on a donné le nom de Buddhisme d'après celui de son fondateur, est un fait complétement indien. C'est dans l'Inde qu'elle a pris naissance; c'est dans ce pays qu'elle s'est développée et qu'elle a fleuri pendant plus de douze siècles. Cependant dès le IIIe siècle avant J. C. le Buddhisme avait commencé à se répandre hors de l'Inde, et au XIVe de notre ère il en était presque entièrement banni. Transporté, à des époques diverses, chez les Singhalais et les Barmans au sud, chez les Chinois et les Japonais à l'est, chez les Tibétains et les Mongols au nord, il jeta de profondes racines chez ces nations, la plupart très-différentes du peuple au sein duquel

il était né ; mais tout en agissant d'une manière très-sensible sur leur état social, il put quelquefois en éprouver lui-même l'influence.

Une histoire du Buddhisme, pour être complète, devrait donc, après avoir expliqué l'origine de cette religion, et exposé les vicissitudes de son existence dans l'Inde, la suivre hors de sa terre natale, et l'étudier chez les peuples qui l'ont successivement recueillie. J'ignore s'il est actuellement possible à un seul homme d'embrasser cet immense sujet, mais j'ai à peine besoin de déclarer que je n'ai pas eu la prétention de le faire. Je me suis spécialement attaché au Buddhisme indien; et une fois mon sujet ainsi limité, j'ai borné mes désirs à composer une Introduction qui ouvrît la voie à des recherches plus étendues et plus profondes.

Cette observation me justifiera, aux yeux du lecteur, d'avoir fait un aussi sobre usage des matériaux que des savants du premier ordre ont extraits de livres étrangers à l'Inde, avec l'intention d'expliquer les dogmes religieux et philosophiques du Buddhisme en général. Il est bien loin de ma pensée de méconnaître la grandeur et le mérite de ces tentatives; et on verra, dans le cours de ces Mémoires, avec quel empressement je me déclare redevable des éclaircissements les plus lumineux aux ingénieuses et profondes recherches d'un Abel-Rémusat et d'un Schmidt. Mais on reconnaîtra aussi que je n'ai fait appel à leur témoignage que quand il m'a paru s'accorder avec celui des livres indiens qui font la base de mes Mémoires, ou lorsqu'il a pu, par sa divergence même, jeter quelque jour sur un point obscur ou controversé. Ce que je veux dire ici, c'est que pouvant consulter, grâce à la libéralité de M. Hodgson, une collection considérable de livres buddhiques rédigés en sanscrit, j'ai cru que mon premier devoir était d'analyser ces livres, et d'en extraire ce qui pouvait servir à la connaissance du Buddhisme de l'Inde. En un

mot, comme j'avais, pour étudier cette religion indienne, des matériaux indiens, il m'a semblé que je ne devais recourir aux sources étrangères que dans les cas de nécessité absolue. Ce parti a eu à mes yeux un autre avantage; il m'a dispensé d'afficher devant le public la prétention de parler de choses dont je n'avais pu faire une étude spéciale.

Ce premier volume conduit le lecteur jusqu'au point où le Buddhisme va entrer dans l'histoire. Je n'ai donc pas eu besoin d'y exposer le système chronologique applicable aux faits qui ont signalé la naissance et les développements de cette religion; l'exposition de ce système a, suivant le plan de mon ouvrage, sa place marquée après l'analyse de la collection sacrée des Singhalais. Cependant comme toutes mes recherches m'ont conduit à ce résultat, qu'entre les deux opinions dominantes touchant la date de Çâkyamuni, celle des Chinois ou des Buddhistes du Nord, qui le placent au XIe siècle avant notre ère, et celle des Singhalais ou des Buddhistes du Sud, qui le placent au VIIe, la seule véritable est l'opinion des Singhalais, j'avoue franchement que c'est de ce point de vue qu'ont été envisagés les faits dont j'ai eu à parler dans le présent volume. C'est ailleurs que je compte démontrer les incohérences de ce système étranger à l'Inde, qui donne au fondateur du Buddhisme quatre siècles d'antiquité de plus que ne lui en reconnaissent les Singhalais, dont les annales indiennes, conservées avec un soin et une régularité remarquables, depuis le IVe siècle environ avant notre ère, nous offrent les seuls renseignements originaux et authentiques que nous possédions jusqu'ici sur l'origine et l'histoire du Buddhisme. J'ai cru devoir cette déclaration aux lecteurs qui seraient surpris de ne pas rencontrer plus de dates précises dans un ouvrage de critique littéraire et philosophique. Je ne pouvais même me dispenser de la faire, sans autoriser par mon silence

l'opinion déjà trop répandue, et qu'on s'attache à répandre chaque jour davantage, qu'il est impossible de trouver dans l'Inde rien de réellement historique. Si un savant illustre a pu expliquer, et jusqu'à un certain point excuser l'indifférence du public français à l'égard des études indiennes, en se fondant sur cette opinion, je serai peut-être excusable à mon tour de prendre quelques réserves contre des assertions qui tendent, sans doute à l'insu de leurs auteurs, à propager et à justifier cette indifférence.

On comprend en outre quels motifs j'ai eus pour attacher le plus grand prix aux Mémoires de MM. Hodgson et Turnour, qui sont rédigés à l'aide de matériaux indiens : aussi y ai-je amplement puisé. Je n'ai cependant pas fait un aussi fréquent usage des dissertations de M. Turnour que de celles de M. Hodgson, parce que je ne m'occupe encore, dans ce premier volume, que du Buddhisme septentrional. Quand j'arriverai à l'analyse des livres pâlis de Ceylan, on verra quelles découvertes et quels travaux on doit au zèle de M. Turnour; il faudra même reconnaître que s'il a donné à l'Europe moins de manuscrits originaux, il lui a fait lire plus de traductions exactes. Alors il me sera possible de rendre une égale justice aux efforts de ces deux hommes éminents, qui ont éclairé l'origine et les dogmes du Buddhisme indien de plus de lumières que tous ceux qui jusqu'alors en avaient entrepris l'étude, sans marquer avec une précision suffisante les limites et le champ de leurs recherches.

Enfin j'ose compter sur l'indulgence du lecteur pour une tentative aussi nouvelle dans un sujet aussi difficile. J'aurais voulu y apporter autant de savoir que j'y ai mis de bonne foi, mais j'ai trop souvent rencontré des obstacles qu'il m'a été impossible de vaincre. J'ai donné tous mes soins à la correction des textes et des termes orientaux que j'ai cités; c'est cependant en ce point surtout que je redoute la

sévérité de la critique. L'impression de ce volume a été achevée au milieu des préoccupations les plus pénibles. Frappé par le coup inattendu qui en enlevant à notre famille un chef respecté, a si cruellement troublé le bonheur qu'elle lui devait, je n'ai pu m'arracher que par de longs efforts au découragement qui m'avait atteint. Il a fallu que le souvenir toujours présent de mon père me rappelât à des travaux qu'il encourageait. Ceux qui l'ont connu ne me demanderont pas de leur dire les motifs que j'ai de le pleurer, car ils savent tout ce dont il était capable pour ceux qu'il aimait; et ils comprendront sans peine que j'aie regardé comme le plus impérieux des devoirs, l'obligation de placer cet ouvrage sous la protection de ce nom cher et vénéré.

Paris, ce 10 novembre 1844.

INTRODUCTION

A L'HISTOIRE

DU BUDDHISME INDIEN.

PREMIER MÉMOIRE.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

Les recherches auxquelles sont consacrés ces Mémoires ont été entreprises à l'aide d'une collection nombreuse de livres sanscrits que la Société Asiatique de Paris a reçue, vers la fin de l'année 1837, de M. Brian Houghton Hodgson, résident anglais à la cour du Népâl. Fixé par les devoirs de sa place au centre d'un pays où fleurit encore le Buddhisme, M. Hodgson eut, dès l'année 1821, la pensée de profiter de son séjour à Kathmandu pour étudier cette doctrine religieuse et philosophique alors si peu connue; et quoique ses loisirs fussent presque entièrement employés par des travaux d'histoire naturelle qui ont rendu son nom célèbre, il sut encore trouver assez de temps pour rassembler plus de documents originaux sur le Buddhisme qu'on n'en avait recueilli jusqu'alors, soit en Asie, soit en Europe. M. Hodgson se mit en rapport avec un Buddhiste instruit de Patan, et il en obtint des renseignements très-curieux sur les dogmes fondamentaux de la religion du Népâl, ainsi que des indications précises sur l'existence de livres buddhiques écrits en sanscrit, auxquels étaient puisés les détails qu'il tenait du Religieux de Patan [1]. Il ne négligea rien pour voir ces livres;

[1] Hodgson, *Quotations from orig. Sanscr. author.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. V, p. 29.

il en acquit, non sans peine, un certain nombre, en fit copier d'autres; et après plusieurs années d'efforts et de recherches, il se vit en possession d'une collection considérable de traités buddhiques sanscrits, dont l'existence n'était pas même soupçonnée avant lui, à l'exception peut-être du seul *Lalita vistara,* espèce de vie de Çâkyamuni Buddha, dont W. Jones et Colebrooke avaient ou vu ou possédé un exemplaire.

M. Hodgson ne tarda pas à communiquer à l'Europe savante les résultats de ses découvertes. Les Recherches asiatiques de Calcutta, les Transactions de la Société Asiatique de Londres, le journal que publie cette Société, et celui que dirigeait James Prinsep, secrétaire de la Société du Bengale, reçurent successivement de M. Hodgson des communications du plus haut intérêt. Dès 1828 les Recherches asiatiques de Calcutta publiaient une dissertation de ce savant, remplie de notions tout à fait neuves sur les langues, la littérature et la religion des Buddhistes du Népâl et du Bhot ou Tibet; et ce premier essai renfermait déjà un exposé des diverses écoles philosophiques du Buddhisme de ce pays, qui n'a été ni surpassé, ni même égalé depuis [1]. En même temps M. Hodgson mettait à la disposition de la Société de Calcutta trois traités buddhiques rédigés en sanscrit, que M. Wilson publiait dans ce même volume des Recherches, traduits et accompagnés d'un commentaire [2]. Ce premier Mémoire révélait, entre autres découvertes importantes, ce fait capital et inconnu jusqu'alors, qu'il existait dans les monastères du Népâl de grandes collections de livres composés en sanscrit, c'est-à-dire dans la langue du pays où le Buddhisme était né plusieurs siècles avant notre ère, et d'où les Brâhmanes l'avaient depuis longtemps expulsé. M. Hodgson publiait une première liste de ces livres, avec la classification qu'en donnent les Népâlais, et il y joignait une analyse et des extraits de ceux de ces ouvrages qui traitent des opinions philosophiques des Buddhistes, et font connaître les diverses écoles qui les divisent.

En 1829 M. Hodgson présenta au comité de la Société Asiatique de Londres un Essai sur le Buddhisme, rédigé d'après les ouvrages qu'il avait trouvés au Népâl [3]. En transmettant à la Société ce Mémoire par l'inter-

[1] Hodgson, *Notices of the languages, literature and religion of the Bauddhas of Nepal and Bhot,* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 409 sqq.

[2] Wilson, *Notice of three tracts received from Nepal,* dans *Asiatic Researches,* t. XVI, p. 450.

[3] *Sketch of Buddhism derived from the Bauddha scriptures of Nipal,* dans *Transact. of the Roy. Asiat. Society,* t. II, p. 222 sqq.

médiaire du docteur Nathaniel Wallich, l'auteur fit, pour la première fois, connaître en détail et le plan qu'il avait suivi dès son arrivée au Népâl, pour se procurer des renseignements exacts sur la religion dite de Buddha, et le succès qui avait couronné ses efforts. Il faut lire la lettre à M. N. Wallich, qui précède l'essai dont je parle, pour apprécier le zèle désintéressé qui animait M. Hodgson, et la persévérance qu'il avait mise à poursuivre l'objet de ses recherches. Je la rappelle ici, moins à cause de l'honneur qu'elle fait à son auteur, que parce qu'elle marque le point de départ de ses travaux, et qu'elle constate les soins qu'il prit pour se mettre à même de vérifier sur les textes sacrés les renseignements qu'il tenait du Buddhiste de Patan. En effet, pendant qu'il résumait sous une forme précise les réponses que le Buddhiste donnait à ses questions, il faisait exécuter une liste des livres buddhiques, rédigés en sanscrit, que l'on connaissait au Népâl, et il se procurait des copies de ceux de ces livres auxquels il lui était possible d'avoir accès, dans le dessein de les envoyer à Calcutta et à Londres. Il voulait par là donner aux corps savants qui s'occupent de l'histoire de l'Asie les moyens de contrôler, d'étendre et de compléter, par l'étude des textes originaux, les résultats qu'il avait recueillis dans ses conversations avec le Buddhiste de Patan.

Une circonstance heureuse le servit dans la composition de la liste des écritures buddhiques du Népâl, qu'il cherchait à dresser. Il apprit que les copistes ou les possesseurs de livres religieux avaient autrefois l'usage d'ajouter à la fin de leurs exemplaires, des espèces de listes des ouvrages sacrés qui leur étaient connus. La découverte de ces listes le mit en état de compiler le catalogue d'une véritable bibliothèque buddhique, lequel ne renferme pas moins de deux cent dix-huit articles, dont plusieurs sont d'une étendue considérable, ainsi qu'on l'a pu vérifier depuis. Ce catalogue, beaucoup plus important et plus complet que celui qu'il avait adressé à la Société du Bengale, fut imprimé, dans les Transactions de celle de Londres, en caractères dêvanâgaris[1]. Je ne parle pas d'autres communications dont s'enrichirent les Transactions de la Société Asiatique de la Grande-Bretagne, ainsi que les autres recueils scientifiques cités plus haut, et je me hâte d'arriver au résultat qui, pour M. Hodgson, avait toujours été un des objets les plus importants de ses recherches, je veux dire le don qu'il avait l'in-

[1] *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, pag. 224 sqq.

tention de faire à la Société Asiatique de Londres, comme il l'avait fait depuis quelque temps à celle de Calcutta [1], de la collection des manuscrits buddhiques découverts par ses soins.

Au commencement de l'année 1830 il fit parvenir à Londres sept volumes de manuscrits bhoteas (tibétains), comme les désigne, sans autre description, la liste des dons faits à la Société Asiatique, qui est insérée à la fin du troisième volume de ses Mémoires [2]. Peu de temps après, en 1835, publiant dans le Journal de cette Société une série de textes extraits des livres sanscrits du Népâl, afin de justifier par des preuves authentiques son Essai sur le Buddhisme, M. Hodgson annonçait que la collection des livres sanscrits qu'il avait rassemblés au Népâl comprenait environ soixante gros volumes, et il ajoutait à cette indication ces généreuses paroles : « Je serai « heureux de procurer des copies des ouvrages dont se compose cette col« lection, aux corps savants qui désireront les posséder [3]. » Vers la fin de cette même année, M. Hodgson fit parvenir à Londres vingt-six volumes contenant la grande compilation intitulée *Pradjñâ pâramitâ*, en cent mille articles, qui faisait partie de la collection précédemment annoncée [4], et il promit d'adresser successivement à la Société Asiatique de la Grande-Bretagne non-seulement les neuf ouvrages qui passent pour canoniques au Népâl, mais encore tout ce qu'il avait pu rassembler de livres sanscrits relatifs au Buddhisme [5]. En effet, une année s'était à peine écoulée depuis cette promesse, que la Société recevait une seconde série de soixante-six volumes sanscrits, tous relatifs à la religion et à la philosophie des Buddhistes du Népâl [6].

Mais ce n'était pas assez pour M. Hodgson d'avoir donné à une société anglaise dont il était membre ces preuves nombreuses de sa libéralité; il voulut encore appeler la Société Asiatique de Paris à partager les fruits de ses découvertes, et il lui fit don en 1837 de vingt-quatre ouvrages sanscrits parmi lesquels plusieurs sont d'une étendue considérable [7]. Ce pré-

[1] De 1824 à 1839, M. Hodgson avait envoyé à la Société Asiatique de Calcutta près de cinquante volumes en sanscrit, et quatre fois autant en tibétain. (*European Specul. on Buddhism*, dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. 885, note.)

[2] *Transact. etc.* t. III, *Append.* p. xlij.

[3] *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 288, note 2.

[4] *Ibid.* t. III, p. iij.

[5] *Ibid.* t. III, p. vij et viij.

[6] *Ibid.* p. lxxiij.

[7] *Journ. de la Société Asiat. de Paris*, III[e] série, t. III, p. 316.

sent fut suivi d'un envoi beaucoup plus précieux encore : il se composait de soixante-quatre manuscrits renfermant à peu près tout ce que possédait depuis peu de temps la Société Asiatique de Londres[1]. M. Hodgson avait fait copier ces manuscrits pour le compte de la Société Asiatique de Paris, qui dès 1836 s'était hâtée d'accepter l'offre que faisait ce savant, de transmettre aux corps littéraires qui désireraient les posséder, des copies des manuscrits qu'il avait découverts. Ainsi, grâce à ce double acte de libéralité et de zèle, la Société Asiatique de Paris, à laquelle celle du Bengale venait d'envoyer, une année auparavant, la grande collection des ouvrages buddhiques traduits en tibétain, connue sous le nom de *Kah-gyur* (Bkah-hgyur), possédait la plus grande partie des textes sanscrits, qui de l'aveu des Buddhistes du Bhot, comme de ceux du Népâl, passent pour être les originaux sur lesquels ont été exécutées les traductions tibétaines.

La Société Asiatique ne négligea rien pour témoigner à M. Hodgson toute sa gratitude ; mais il était évident qu'un des plus sûrs moyens de la lui exprimer, c'était de répondre d'une manière scientifique à l'appel qu'il avait cru pouvoir lui faire. M. Hodgson n'avait certainement pas envoyé à Paris deux collections de cette étendue pour qu'elles dormissent paisiblement sur les rayons d'une bibliothèque. Il voulait voir se poursuivre en Europe les recherches qu'il avait commencées lui-même avec tant de succès en Asie ; et c'eût été mal reconnaître les efforts qu'il avait faits pour se procurer ces manuscrits, et la générosité avec laquelle il en disposait en faveur de la France, que de ne pas essayer de porter la lumière sur quelques-uns des ouvrages qu'ils renfermaient. Je sentis, pour ma part, comme membre de la Société Asiatique de Paris, tout ce qu'il y avait d'honorable et de pressant dans l'appel de M. Hodgson, et je résolus dès-lors d'y répondre autant qu'il était en moi. Telles sont les circonstances qui ont donné lieu aux recherches qui font l'objet des Mémoires contenus dans ce volume. On verra, je l'espère du moins, que ces recherches ont leur place marquée dans le cadre des études relatives à l'Inde ancienne que j'ai tracé, il y a quelque temps, à la fin de mon introduction au Bhâgavata Purâṇa.

Lorsque, pour la première fois, M. Hodgson fit connaître ses découvertes, il présenta au monde savant les ouvrages qui en étaient le fruit, comme les

[1] *Journ. Asiatique*, IIIe série, t. III, p. 557, et t. IV, p. 91.

textes originaux d'après lesquels avaient été exécutées les traductions des livres qui font autorité chez la plupart des nations de l'Asie converties au Buddhisme [1]. Aucune voix ne s'éleva contre cette assertion que tant de témoignages devaient bientôt confirmer. En effet, peu de temps après que M. Hodgson eut publié sa liste des livres sanscrits du Népâl, Csoma de Cõrõs, que des études poursuivies avec un dévouement héroïque avaient rendu maître de la langue tibétaine, inséra dans le journal de la Société Asiatique du Bengale, et particulièrement dans les Recherches de cette savante compagnie, des analyses exactes et détaillées de la grande bibliothèque tibétaine du Kah-gyur, qui, comme l'indique son titre de *Traduction des Préceptes*, se compose de versions faites sur des ouvrages sanscrits qu'on retrouve presque tous dans la collection de M. Hodgson [2]. C'est ainsi que la partie du Kah-gyur intitulée *Cher-tchin* (Cher-phyin), qui traite, en vingt et un volumes, de la métaphysique du Buddhisme, est renfermée tout entière, moins les derniers volumes peut-être, dans les diverses éditions de la *Pradjñâ pâramitâ* en sanscrit, découvertes par M. Hodgson [3]. Il en faut dire autant d'un bon nombre de volumes appartenant à la section du Kah-gyur nommée *Mdo-sde*, et répondant à la grande division des écritures buddhiques du Népâl dite *Sûtrânta*, ou simplement *Sûtra*. Par exemple, le second volume de la section tibétaine est la traduction du *Lalita vistara*, c'est-à-dire d'une exposition religieuse de la vie de Çâkyamuni [4]. Une partie du cinquième volume renferme la version du traité philosophique sanscrit intitulé *Langkâvatâra* [5], ouvrage qui, pour le dire en passant, existe également à la Chine [6]. Le septième volume donne la traduction du *Saddharma puṇḍarîka*, ou du Lotus blanc de la bonne loi, dont je publierai prochaine-

[1] Hodgson, *Quotations in proof of his Sketch of Buddhism*, dans *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 288; et dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 29.

[2] *Abstract of the contents of the Dul-va, etc.* dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 1 sqq. *Analysis of the Kah-gyur*, ibid. p. 375. *Analysis of the Dul-va*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 41 sqq. *Analysis of the Sher-chin, etc.* ibid. t. XX, p. 392.

[3] Csoma de Cõrõs, *Anal. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 393 sqq. comparé avec Hodgson, *Sketch of Buddh.* dans *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 224 sqq.

[4] Csoma, *ibid.* p. 416 sqq. comparé avec Hodgson, *Sketch, etc.* p. 224.

[5] Csoma, *ibid.* p. 432, comparé avec Hodgson, *Sketch, etc.* p. 224. Nous verrons plus bas que le véritable titre de cet ouvrage est *Saddharma Langkâvatâra*.

[6] A. Rémusat, *Recherches sur les langues tartares*, t. I, p. 206. *Mél. Asiat.* t. I, p. 181. *Observ. sur trois Mém. de M. de Guignes*, dans le *Nouv. Journ. Asiat.* t. VII, p. 295.

ment une traduction française [1]. Ce même volume contient, entre autres traités, une traduction du *Karaṇḍa vyûha*, dont le texte sanscrit existe également dans la collection de M. Hodgson [2]. Le vingt-neuvième volume donne une version tibétaine très-littérale, ainsi que je l'ai vérifié moi-même, d'un recueil de légendes intitulé *Avadâna çataka*, dont je m'occuperai ailleurs plus en détail, et dont j'ai déjà traduit deux livres [3]. Je ne parle pas d'un nombre considérable de morceaux qui se trouvent dispersés, soit dans la section dite *Mdo*, et dont le *Divya avadâna* de M. Hodgson donne les originaux sanscrits, soit dans la section *Dul-va* (Hdul-va-gji). Les rapprochements que je viens d'indiquer suffisent pour prouver combien est digne de confiance le témoignage des Népâlais, quand ils affirment que leurs textes sanscrits sont les originaux des versions tibétaines. Ces citations donnent en même temps une grande vraisemblance à cette opinion de M. Hodgson, qu'il n'est, dans la collection du Tibet, presque aucun traité dont on ne doive garder l'espérance de retrouver un jour l'original sanscrit [4]. Si M. Hodgson s'exprimait ainsi avant que Csoma de Cörös eût publié son excellente Analyse du Kah-gyur, cette assertion ne peut plus faire l'objet d'un doute depuis que cette analyse nous a donné, avec le titre des traités tibétains contenus dans ce vaste recueil, celui des originaux sanscrits dont ces traités ne sont que la traduction.

Ce que je viens de dire des livres tibétains s'applique également aux livres mongols, autant du moins qu'il m'est permis de le reconnaître, pour ceux des traités religieux dont je puis vérifier les titres. La belle collection d'imprimés et de manuscrits tibétains et mongols dont M. Schilling de Canstadt fit présent, en 1837, à l'Institut de France, renferme la traduction mongole de quelques traités sanscrits du Népâl. Je citerai, entre autres, la *Pradjñâ pâramitâ*, en vingt-cinq mille stances, dont la version mongole forme deux forts volumes [5]; le *Suvarṇa prabhâsa*, dont la version mongole est citée par M. Schmidt sous le titre d'*Altan gerel* [6]; le *Vadjra tchhêdika*, dont on doit

[1] Csoma, *Analys. etc.* ibid. p. 436 sqq. comparé avec Hodgson, *Sketch, etc.* p. 224.

[2] Csoma, *ibid.* p. 437, comparé avec Hodgson, *Sketch, etc.* p. 225.

[3] Csoma, *ibid.* p. 481, comparé avec Hodgson, *Sketch, etc.* p. 224.

[4] *Letter to the secret. Asiat. Soc.* dans *Journ. of the Roy. Asiat. Soc. of London*, t. III, p. viij. *Quotations from orig. Sanscr. author. in proof, etc.* dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 29, note +.

[5] *Catal. man. de la collection Schilling*, n[os] 80 et 81.

[6] J. J. Schmidt, *Mongol. Gramm.* p. 142.

à M. Schmidt une traduction faite sur le tibétain[1], et deux recueils de petits traités ou formules d'une moindre importance[2]. Si je ne cite pas d'autres livres, c'est que je n'en ai pas un plus grand nombre à ma disposition ; mais je ne prétends en aucune manière limiter à ces indications nécessairement incomplètes la liste des ouvrages que les Mongols ont dû traduire du sanscrit, ou au moins du tibétain. C'est à M. Schmidt, qui a extrait des livres mongols de si précieux renseignements sur le Buddhisme de l'Asie centrale, qu'il appartient de déterminer l'étendue des emprunts que les Mongols ont faits à la littérature buddhique du Nord de l'Inde. Cette tâche serait d'autant moins difficile pour cet habile Orientaliste, que dès l'année 1830 il affirmait que parmi les deux cent dix-huit ouvrages buddhiques dont M. Hodgson donnait la liste, la plupart avaient été traduits en mongol, et que presque tous se trouvaient entre ses mains ou lui étaient bien connus sous leur titre sanscrit[3].

Je possède moins de renseignements encore sur la relation de la littérature buddhique de la Chine avec celle du Népâl, parce que les livres des Buddhistes chinois n'ont pas été jusqu'ici analysés en détail comme ceux des Tibétains, et que les titres de ceux qu'on connaît ne peuvent être aisément rendus à leur forme originale sans la double connaissance du chinois et du sanscrit. Mais ce qu'on en peut découvrir, sans avoir directement accès aux sources, montre qu'en Chine, comme en Tartarie, beaucoup des livres réputés sacrés pour les Buddhistes ne sont que des traductions des traités sanscrits du Népâl. Ainsi il y a déjà longtemps que M. Abel-Rémusat constatait l'existence d'une traduction chinoise du *Langkâvatâra*, l'un des ouvrages de la liste de M. Hodgson qui appartient à la Bibliothèque royale[4]. Mon savant confrère M. Stan. Julien a bien voulu me faire connaître une traduction chinoise du *Saddharma puṇḍarîka*, que possède la même bibliothèque[5].

Geschichte der Ost-Mongol. p. 307. *Catal. man. de la collect. Schilling*, n° 83.

[1] *Catal. man. de la coll. Schilling*, n° 86. Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IV, p. 126 sqq.

[2] *Catal. man. de la coll. Schilling*, n°s 84, 85.

[3] *Ueber einige Grundlehre des Buddhism*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 92, 93.

[4] *Recherches sur les langues tart.* t. I, p. 206, et les citations faites ci-dessus, p. 6, note 6, comparées avec Hodgson, dans *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 224, et Csoma, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 432.

[5] M. Stan. Julien a eu l'obligeance de me communiquer, à ce sujet, une note qu'on aura sans doute autant de plaisir à lire que j'en ai à la citer : « Les renseignements que cette note

M. Landresse cite, dans ses notes sur le Foe koue ki, un autre traité religieux connu sous le titre de *La splendeur de l'éclat de l'or,* qui n'est sans doute que le *Suvarṇa prabhâsa* du Népâl ou des Mongols[1]. Il faut encore rappeler ici un livre que les Chinois désignent par le titre de *Grand Âgama*, et qui n'est certainement autre chose que le Dîrghâgama, dont il sera parlé plus bas, de même que l'ouvrage qu'ils nomment « Âgama augmenté d'un » est le livre sanscrit, ou plutôt la collection nommée *Êkôttara âgama*[2]. Je n'hésite pas à croire, que s'il m'eût été possible de comparer avec les titres des listes de M. Hodgson les noms des livres chinois buddhiques fréquemment cités par divers auteurs, j'aurais retrouvé un bon nombre de titres sanscrits cachés sous les traductions ou sous les transcriptions plus ou moins altérées des Chinois.

L'étude suivie des ouvrages buddhiques qui font autorité chez les Mongols et chez les Chinois, ajoutera certainement plus tard un très-grand nombre de faits à ceux que je ne cite ici qu'en passant, et il est très-probable qu'on retrouvera dans les monastères de la Tartarie et de la Chine, sinon la totalité, du moins la plus grande partie de ce que les Tibétains possèdent. Mais quelque limitées que soient, quant à présent, les indications précédentes, elles suffisent pour placer la collection des livres sanscrits du Népâl au

renferme sont empruntés à la préface du *Miao fa lien hoa king* (le Livre sacré de la loi excellente), préface écrite sous la dynastie des Thang (entre 618 et 904), par le Samanéen *Tao siouen.* Le livre sacré du Lotus de la loi excellente a été composé dans le pays de *Ta hia* (Bactriane ?), il y a mille ans. Il y a environ trois cents ans qu'il a été apporté en Orient, dans le *Tchin tan* (la Chine). Sous le règne de Hoeï ti, dans la première année de la période Thaï kang des Tsin occidentaux (en 280 de J. C.), un sage portant le titre de *Tan hoang pou ssa tchou hou fa tche* (c'est-à-dire, le Bôdhisattva de Tun hoang, le défenseur de la loi de l'Inde), lequel résidait (en Chine) à Tchang 'an, traduisit pour la première fois cet ouvrage, sous le titre de *Tching fa hoa* (la Fleur de la droite loi). Sous les Tsin orientaux, dans la période Long'an du règne de l'empereur 'An ti (entre 397 et 402), *Kieou ma lo chi* (Kumâra...), Samanéen du royaume de Kieou tse, traduisit cet ouvrage pour la seconde fois, et l'intitula : *Miao fa lien hoa* (le Lotus de la loi excellente). Sous la dynastie des Souï, dans la période Jin cheou de l'empereur Wen ti (entre 601 et 605), *Tou na ki to,* Samanéen de l'Inde septentrionale, attaché au couvent de *Ta hing chen sse* (le couvent où l'on fait fleurir la vertu), traduisit cet ouvrage pour la troisième fois, et l'appela *Miao fa* (la Loi excellente). C'est la seconde traduction chinoise exécutée, entre 397 et 402, en vertu d'un ordre impérial, qui se trouve à la Bibliothèque royale de Paris ; elle forme sept cahiers oblongs. » Je reviendrai, dans la préface du *Lotus de la bonne loi,* sur cette note intéressante.

[1] Landresse, *Foe koue ki,* p. 322.

[2] A. Rémusat, *Essai sur la cosmogr. et la cosmogon. buddh.* dans le *Journal des Savants*, année 1831, p. 604, 605 et 726, et plusieurs fois dans les notes du Foe koue ki.

Après ces observations, qu'il me suffit d'indiquer sommairement, je serai plus libre d'avancer, que dans mon opinion, les véritables sources auxquelles on doit puiser la connaissance du Buddhisme indien, les sources originales et les plus pures sont les textes sanscrits du Népâl, et, comme je le dirai plus tard, les livres pâlis de Ceylan. Si j'ai dû convenir que les versions chinoises, tibétaines et mongoles pouvaient, dans un plus ou moins grand nombre de cas, éclairer de quelque lumière l'étude des originaux, on devra m'accorder également, que dans un nombre de cas beaucoup plus considérable, ces versions doivent rester aussi obscures aux philologues européens qui s'occupent de chinois, de tibétain et de mongol, que les textes écrits en sanscrit le sont pour ceux qui ont fait de cette langue une étude spéciale. J'ose même dire que s'il existe quelque différence entre ces deux classes d'érudits, toutes les conditions de savoir et de talent étant reconnues égales, cette différence doit être à l'avantage de ceux qui ont la faculté de lire dans l'original même ce que les autres ne peuvent apercevoir qu'à travers le milieu de langues dont les procédés et le caractère ont souvent si peu de rapports avec ceux de l'idiome dans lequel les textes ont été primitivement rédigés.

Le génie de l'Inde a marqué toutes ses productions d'un caractère tellement spécial, que quelque supériorité d'esprit, et quelque liberté dans l'emploi de leurs moyens qu'on suppose aux traducteurs orientaux, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'ils ont dû nécessairement transporter dans leurs versions certains traits de l'original qui resteront souvent inintelligibles au lecteur qui n'a pas le moyen de recourir au texte indien lui-même. Il y a plus, le but même de ces traducteurs a dû être de reproduire le plus fidèlement qu'il leur était possible la couleur indienne, si fortement empreinte dans les ouvrages qu'ils voulaient populariser. De là ces versions dans lesquelles les noms propres, et souvent aussi les termes spéciaux de la langue religieuse et philosophique du Buddhisme, ont été conservés avec une attention désespérante pour celui qui ne peut en chercher la signification dans l'idiome auquel ils appartiennent. De là ces traductions, qui sont des imitations matériellement exactes de l'original, mais qui tout en en retraçant les traits extérieurs, n'en expriment pas plus l'âme, que le calque d'un tableau qui s'arrêterait au contour des figures, sans en reproduire la partie colorée et vivante, ne représenterait ce tableau. Sous ce rapport, les textes originaux ont, sur les traductions qui les répètent, un avantage in-

contestable; et, toutes choses étant égales d'ailleurs, le traducteur d'un livre buddhique écrit en sanscrit, se trouve placé dans des conditions moins défavorables pour le bien comprendre, que le traducteur du même texte reproduit dans la langue de l'un des peuples de l'Orient chez lesquels s'est établi le Buddhisme.

Mais ce n'est pas seulement par les traits qu'elle conserve de l'original sanscrit, qu'une traduction chinoise, tibétaine ou mongole sera quelquefois plus obscure que le texte, et conséquemment doit lui être inférieure aux yeux de la critique; c'est encore, et en particulier, de tout ce qu'elle en efface que résulte l'infériorité de la version comparée à l'original. Quand, par exemple, les Chinois désignent un ouvrage buddhique comme traduit de la langue *fan*, c'est-à-dire, ainsi que l'a reconnu M. A. Rémusat, de la langue de Brahmâ[1], ils nous apprennent sans doute que le texte original a été écrit dans une langue indienne quelconque; mais ils ne nous disent pas quelle est cette langue. Et comme ils ont pu traduire bien des livres sur des originaux pâlis, et que le pâli est aussi bien une langue indienne que le sanscrit, il arrive que la dénomination de langue *fan*, tout en exprimant un fait vrai, supprime la distinction qui permettrait de saisir, sous ce fait, un autre fait secondaire, qui n'a pas moins d'importance que le premier, mais qui reste dans une obscurité profonde, savoir si le texte était sanscrit ou pâli. Cet inconvénient, qui a déjà été signalé[2], et dont il est facile de pressentir l'effet, puisqu'il est historiquement nécessaire de savoir à quelle source a été puisé un ouvrage donné, doit avoir des conséquences assez graves quand il s'agit de certains textes qui sont composés du mélange de divers styles, et souvent même de plusieurs dialectes; car en revêtant d'une couleur uniforme un ouvrage dont les diverses parties portent la trace d'origines diverses, la traduction fait disparaître le seul indice auquel la critique puisse reconnaître l'authenticité, ou même l'âge et la patrie de l'ouvrage. Il me suffit d'indiquer cette observation, dont je n'ai pas les moyens de déterminer toute la portée en ce qui touche les traductions chinoises et mongoles. Il est cependant un livre au moins, dans la collection du Népâl, qui justifie ces remarques et permet de conjecturer que les traducteurs tibétains n'ont pas toujours rendu fidèlement certains

[1] *Mélanges Asiat.* t. II, p. 242. *Nouv. Journ. Asiat.* t. VII, p. 298 et 299. *Foe koue ki*, p. 15.

[2] Abel Rémusat, *Foe koue ki*, page 14, note 9.

traits de l'original, qui constituent un des caractères les plus curieux et les plus neufs du texte primitif.

Cet ouvrage est intitulé *Saddharma puṇḍarîka,* ou « le Lotus blanc de la « bonne loi ; » il fait partie des neuf *Dharmas,* ou livres réputés canoniques par les Buddhistes du Népâl. Il se compose de deux parties distinctes, ou à vrai dire, de deux rédactions, l'une en prose, et l'autre en vers. La seconde ne fait en général que reproduire le fond de la première, avec les différences qu'entraîne nécessairement l'exposition poétique. Ces deux rédactions sont entremêlées l'une à l'autre, de telle sorte que quand un récit ou un discours a été exposé en prose, il est de nouveau repris en vers, tantôt d'une manière abrégée, tantôt avec des développements qui ajoutent peu de choses à la première rédaction. Ce genre de composition, qui ne rappelle que par le mélange de la prose et des vers les ouvrages sanscrits nommés *Tchampû* [1], n'est pas la seule particularité curieuse de ce livre; ce qui le rend plus remarquable encore, c'est que les portions poétiques sont largement entremêlées de formes populaires, quelquefois analogues à celles des dialectes prâcrits, dérivés du sanscrit, à peu près comme dans la stance, mi-partie sanscrite et prâcrite, que Colebrooke a citée dans son traité sur la poésie indienne [2]. Ces formes ne paraissent pas seulement là où les appelle le besoin du mètre, dont les lois ne sont pas d'ailleurs très-sévères; elles sont au contraire très-fréquentes et assez nombreuses pour caractériser d'une manière distincte le style des parties poétiques de cet ouvrage.

Ce que je viens de dire du Saddharma puṇḍarîka s'applique également à un grand nombre d'ouvrages de la collection népâlaise. Les livres nommés *Mahâyâna sûtras,* dont je parlerai bientôt, et en général tous les traités dont le fond se trouve ainsi doublé par l'addition d'une rédaction poétique, offrent ce style mélangé de formes populaires prâcrites ou pâlies; on le remarque encore, et même à un plus haut degré, dans un ouvrage composé en prose, le *Mahâvastu,* ou la Grande histoire, volumineux recueil de légendes relatives au fondateur du Buddhisme et à plusieurs de ses contemporains, duquel il sera question plus bas. Cet ouvrage est généralement écrit en prose, et la présence des formes altérées n'y est certainement pas justifiée par les nécessités de la métrique.

[1] Colebrooke, *Miscell. Essays,* t. II, p. 135 et 136. — [2] *Ibid.* t. II, p. 102 et 103.

Je n'ai pas besoin d'insister beaucoup pour faire comprendre l'intérêt qu'a la critique à vérifier l'existence ou l'absence d'un caractère de ce genre. C'est encore une question obscure que celle de savoir dans quelle langue ont été, pour la première fois, rédigés par écrit les livres attribués au fondateur du Buddhisme. Dans le Nord, les Tibétains, ainsi que nous le dirons plus tard, affirment que plusieurs dialectes indiens ont été employés à la fois par les premiers disciples de Çâkya[1]; mais sans discuter ici en détail cette opinion, dont l'examen trouvera sa place dans l'Esquisse historique du Buddhisme, je puis déjà dire, avec Lassen[2], que la classification des dialectes dont les Tibétains attribuent l'usage aux premiers rédacteurs des écritures sacrées, a quelque chose de trop systématique et de trop factice pour être admise comme l'expression complète de la vérité. Son unique mérite, à mes yeux, est de constater l'emploi simultané de la langue savante et des dialectes populaires. Or ce fait, dont M. Hodgson a déjà, par de bons arguments, démontré la possibilité[3], est en lui-même trop vraisemblable pour ne pas être reconnu, au moins d'une manière générale; seulement la suite de nos recherches devra l'exposer avec plus de détails, et en marquer les limites et la portée. Ainsi il faudra tenir compte de l'existence des anciennes inscriptions buddhiques rédigées en pâli, et y voir la preuve qu'à une époque voisine de l'établissement du Buddhisme, le sanscrit n'était déjà plus la langue populaire de l'Inde centrale et septentrionale, et que la religion nouvelle, pour être comprise de tous, était forcée de se servir d'un dialecte vulgaire. Il faudra également peser des faits comme celui qu'a déja signalé la sagacité de Lassen, quand il a soupçonné qu'une formule qui fait partie de la profession de foi des Buddhistes avait dû être conçue primitivement en pâli, et de là transportée en sanscrit[4]. Si, comme je le montrerai dans une dissertation spéciale, des passages très-nombreux et très-importants des textes sanscrits du Nord autorisent des inductions du même genre, il faudra reconnaître que le dialecte vulgaire de l'Inde centrale a exercé sur la rédaction des textes composés en

[1] Csoma, *Note on the diff. syst. of Buddh.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 143 sqq.

[2] *Zeitschrift für die Kunde des Morgenland.* t. III, p. 159 et 160.

[3] *Note on the primary language of Buddhism*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 682 sqq.

[4] *Zeitschrift u. s. w.* t. I, p. 228 et 229, note.

sanscrit une influence qui ne peut s'être produite que dans des temps anciens, avant que les Buddhistes se fussent séparés en deux grandes écoles, celle du Nord, où les livres sont rédigés en sanscrit, et celle du Sud, où ils le sont en pâli.

La question n'est donc pas aussi simple qu'elle paraît l'être au premier coup d'œil. Elle se complique encore de celle des conciles, dont l'histoire touche de si près à celle de la rédaction des livres. Que serait-ce, si étendant l'horizon de nos recherches, nous comparions à la tradition du Nord ce que nous apprend la tradition singhalaise? Là, c'est-à-dire chez les peuples où domine exclusivement le pâli à titre de langue sacrée, nous reconnaîtrions qu'une partie notable des livres buddhiques, avant d'être rédigée en pâli, s'est conservée longtemps dans des versions singhalaises. En un mot nous trouverions, au terme de nos recherches, d'un côté l'action facilement reconnaissable du dialecte vulgaire sur la langue savante employée à la rédaction des livres du Nord; de l'autre, la preuve que la collection des livres du Sud n'a pas été, à l'origine, rédigée intégralement dans le dialecte qu'on nomme *pâli*. On le voit, dans cette question difficile, les monuments, les textes et les souvenirs de la tradition se mêlent, se contredisent quelquefois et s'expliquent rarement; mais toujours chacun d'eux se présente sous le costume qui lui est propre; les uns parlent en sanscrit, les autres en pâli, d'autres en un dialecte où il entre du sanscrit et du pâli; et c'est à ces caractères qu'il faut s'attacher, si l'on veut essayer de déterminer leur âge et leur origine.

Maintenant, je le demande, que peut-il rester de ces caractères et des questions qu'ils font naître, dans une traduction chinoise, tibétaine ou mongole? Le traducteur, sans doute, en a eu connaissance, puisqu'il a été capable de traduire; mais il est difficile qu'on en retrouve quelque trace dans sa version, qui en effaçant cette différence de style, a supprimé tous les moyens que l'original livrait à la critique pour la solution des diverses questions que je rappelais tout à l'heure. Peut-être en passant à l'interprétation des parties poétiques du Saddharma puṇḍarîka, par exemple, l'interprète aura-t-il averti que ces morceaux sont écrits dans un style différent et dans un autre dialecte. Ce fait, que je ne puis affirmer, est possible sans doute; mais il faut convenir qu'une telle indication ne serait pas encore suffisante, et qu'à moins que le traducteur ne donnât un spécimen du style avec le

nom du dialecte, on ne pourrait rien décider d'après cette simple indication que le style change. Sans me livrer d'ailleurs à d'inutiles conjectures sur ce que les interprètes chinois et mongols ont pu prendre de soins pour indiquer cette circonstance capitale, je suis en mesure d'affirmer que les Lotsavas ou interprètes tibétains auxquels on doit la version du Saddharma puṇḍarîka contenue dans le Kah-gyur, n'ont eu recours à aucune des précautions faites pour éveiller l'attention du lecteur sur les variétés de dialecte signalées plus haut. Ils ont traduit en prose tibétaine la prose sanscrite, en vers tibétains les vers sanscrits, sans avertir qu'en passant de la première partie de l'original à la seconde on entrait en quelque façon dans un style et dans un ouvrage tout nouveau [1].

Puisque j'ai parlé des interprètes tibétains, qu'il me soit permis, pour justifier le jugement général porté tout à l'heure sur les traductions asiatiques des ouvrages sanscrits du Népâl, de montrer, par un petit nombre d'exemples précis, de quelle manière ils sont infidèles à l'original, soit en traduisant trop, si je puis m'exprimer ainsi, soit en ne traduisant pas assez. Il est clair qu'il ne s'agit pas ici d'une critique du système suivi par ces traducteurs; ce système est irréprochable, c'est celui d'une littéralité parfaite; et quand il est appliqué avec rigueur, une version tibétaine représente jusqu'aux derniers traits du texte sanscrit. J'accorde même pour un instant un point qui me paraît encore fort contestable, savoir, qu'on connaît assez en Europe toutes les ressources de la langue tibétaine pour traduire un livre écrit dans cette langue avec autant de sûreté qu'on le peut faire du texte sanscrit primitif, et sans avoir besoin de recourir à ce texte même. Il me suffira, quant à présent, d'emprunter à ces versions, en général si fidèles, un petit nombre de passages où l'original sanscrit a, du moins à mes yeux, une supériorité manifeste sur l'interprétation tibétaine. J'ai si peu l'intention de décliner les difficultés de cette comparaison, que j'ai choisi le terme qui revient le plus souvent dans les textes, le terme le plus important de tous, celui que les Lotsavas ont dû comprendre le mieux, celui que nous devons avoir le plus de peine à expliquer, le terme de *Nirvâṇa*.

[1] C'est ce que paraissent avoir fait aussi les traducteurs mongols. Ils ont toutefois porté assez d'exactitude dans leur travail, pour reproduire les portions versifiées des livres sanscrits, sans s'éloigner, en ce qui touche la position des mots, du génie de l'original, et en y sacrifiant l'esprit de leur propre langue. Ce fait curieux n'a pas échappé à l'attention de M. Schmidt, qui n'a pas manqué de le signaler. (*Mongol. Gramm.* p. 161 et 162.)

Le Nirvâṇa, c'est-à-dire, d'une manière très-générale, la délivrance ou le salut, est le but suprême que le fondateur du Buddhisme a proposé aux efforts de l'homme. Mais qu'est-ce que cette délivrance, et quelle est la nature de ce salut? Si nous consultons l'étymologie, elle nous répondra que c'est l'anéantissement, l'extinction. Maintenant, comment entendre cet anéantissement, et sur quoi porte-t-il? Est-ce sur les conditions relatives de l'existence, ou sur l'existence elle-même, sur la vie? Le Nirvâṇa est-il pour l'homme cet état de repos dans lequel il se trouve lorsqu'il a par la méditation rompu les liens qui l'attachaient au monde extérieur, et qu'il rentre en possession de sa force propre considérée en elle-même et indépendamment de tout ce qui l'entoure? Ou bien est-ce l'état plus élevé, où faisant abstraction et du monde extérieur et du monde intérieur, il se détache des phénomènes de sa vie propre, comme il s'est détaché des phénomènes de sa vie relative, et ne sent plus en lui que l'existence universelle au sein de laquelle coexistent toutes les parties de l'univers? En d'autres termes, l'homme, dans le Nirvâṇa, est-il à l'état de vie individuelle, gardant avec le sentiment de sa personnalité celui de son activité? ou est-il à l'état d'être universel, de sorte qu'ayant perdu, avec le sentiment de sa personnalité, celui de son activité, il ne puisse plus être distingué de l'existence absolue, que cette existence soit Dieu ou la Nature? Enfin, dans l'hypothèse où l'anéantissement porterait sur l'existence elle-même, le Nirvâṇa est-il l'extinction, la disparition non-seulement de la vie individuelle, mais encore de la vie universelle : en deux mots, le Nirvâṇa est-il le néant?

On voit que l'étymologie du mot de *Nirvâṇa* ne répond à aucune de ces questions, lesquelles ne sont autre chose que l'expression de systèmes théologiques très-divers. C'est à l'emploi qu'ont fait les Buddhistes de ce terme, c'est aux définitions qu'ils en ont données qu'il faut demander l'explication de ces grands problèmes. Or comme les Buddhistes sont, depuis bien des siècles, divisés en sectes ou en écoles, l'explication du terme de *Nirvâṇa* varie suivant les divers points de vue des sectaires. Et sans entrer ici dans une discussion délicate qui trouvera sa place ailleurs, je puis déjà dire que le Nirvâṇa est pour les théistes l'absorption de la vie individuelle en Dieu, et pour les athées, l'absorption de cette vie individuelle dans le néant. Mais pour les uns et pour les autres, le Nirvâṇa est la délivrance, c'est l'affranchissement suprême.

Cela est si vrai que l'idée d'affranchissement est la seule que les interprètes tibétains aient vue dans le mot de *Nirvâṇa*, car c'est la seule qu'ils ont traduite. Dans les versions qu'ils donnent des textes sanscrits du Népâl, le terme de *Nirvâṇa* est rendu par les mots *mya-ngan-las hdah-ba*, qui signifient littéralement « l'état de celui qui est affranchi de la douleur, » ou « l'état « dans lequel on se trouve quand on est ainsi affranchi. » Ouvrez tous les dictionnaires tibétains que nous possédons, celui de Schröter, celui de Csoma de Cörös et celui de Schmidt, vous les trouverez tous unanimes sur ce point. Le premier traduit cette expression par « mourir, mettre un terme au trouble « et aux afflictions[1], » et il rend une des locutions composées où elle figure par « obtenir le salut éternel. » Csoma la rend ainsi : « l'état d'être délivré de « la peine, » et dans un autre endroit, « un être délivré de la peine, la mort, « l'émancipation[2]. » M. Schmidt, enfin, l'interprète par « être affranchi du « chagrin, » et dans un autre endroit, par « l'état d'être affranchi de la loi de « la transmigration[3]. » Les interprètes tibétains entendent donc par *Nirvâṇa*, l'affranchissement, et en particulier, comme le dit M. Schmidt, l'affranchissement de la loi de la transmigration; mais ils ne nous indiquent pas de quelle espèce est cet affranchissement, et leur interprétation ne répond pas plus que ne fait le terme de *Nirvâṇa* aux nombreuses questions que suscite ce terme difficile.

Je dis plus encore : cette version nous instruit moins que le mot sanscrit original, car ce n'est pas une traduction à proprement parler, c'est un commentaire. Si le mot de *Nirvâṇa* ne nous montre pas ce qui est détruit dans l'état de Nirvâṇa, il nous laisse voir du moins qu'il y a une destruction. Le tibétain, en disant que le Nirvâṇa est l'affranchissement de la douleur, nous apprend l'effet dont le Nirvâna est la cause, et laisse dans l'ombre et cette cause et son mode d'action. Ici donc, on peut l'avancer hardiment, les interprètes tibétains ont traduit trop et trop peu : trop, car ils ont vu dans le Nirvâṇa plus que ce terme ne dit, savoir l'effet du Nirvâṇa; trop peu, car ils ont passé sous silence le mode d'action du Nirvâṇa, et le véritable état que ce terme exprime, l'anéantissement. Tout cela, au fond, revient à peu près au même; mais quand il s'agit de l'appréciation des systèmes re-

[1] *Bhotanta Diction.* p. 290, col. 1.

[2] *Diction. Tibet. and English.* p. 134, col. 2, et p. 194, col. 2.

[3] *Tibet. Deutsch. Wörterbuch*, p. 270, col. 1, et p. 423, col. 1. M. Schmidt a bien vu que l'expression tibétaine repondait au mot *Nirvâṇa*.

ligieux de l'antiquité, cette grande et belle page de l'histoire de l'esprit humain, on ne peut apporter trop de rigueur dans l'interprétation des termes fondamentaux, et il est de la dernière importance de connaître le sens primitif de ces termes, et de les voir avec leur couleur et sous leur costume véritables. Cela est d'autant plus nécessaire que les systèmes sont plus antiques et plus originaux, car il y a une époque où l'on peut dire de la théologie : *nomina numina*.

Une traduction en ce genre est donc d'autant plus satisfaisante qu'il est plus facile d'y retrouver l'original, et de remonter du terme traduisant au terme traduit. Or, on le voit, cet avantage manque tout à fait à la traduction tibétaine du mot qui nous occupe. Si nous ne possédions en effet aucun texte, aucun mot des livres sanscrits des Buddhistes népâlais, si le mot de *Nirvâṇa* nous était entièrement inconnu, il serait impossible à un lecteur versé dans la langue tibétaine de reconstruire le terme perdu de *Nirvâṇa* avec les éléments actuels du *mya-ngan-las hdah-ba* tibétain. La seule expression sanscrite qui les rendît exactement serait *çôkamukti* ou *çôkamuktatva* (la délivrance du chagrin), et le mot *çôka* (chagrin) serait si bien l'équivalent de *mya-ngan,* que ce terme même de *çôka,* figurant dans le nom propre royal d'*Açôka* (le roi sans chagrin), est représenté chez les Tibétains par le *mya-ngan* dont il s'agit ici. Et réciproquement, si c'était le nom d'*Açôka* qui fût perdu, et que celui de *Nirvâṇa* se fût conservé, quand on rencontrerait le nom royal dans lequel figurent les monosyllabes *mya-ngan,* traduction de la partie la plus considérable du mot de *Nirvâṇa,* on serait naturellement porté à croire que le terme de *Nirvâṇa* forme la base de ce nom. Voilà donc deux termes, celui de *Nirvâṇa* et le nom du roi *Açôka,* dont la plus importante moitié est, d'après les Tibétains, figurée par une seule et même expression ; circonstance qui, je n'hésite pas à le dire, crée, pour celui qui n'étudierait le Buddhisme que dans les formules tibétaines indépendamment du sanscrit, une confusion de laquelle il lui serait bien difficile, sinon tout à fait impossible de sortir.

Le terme que je viens d'examiner appartient autant à la langue des Brâhmanes qu'à celle des Buddhistes; mais ces derniers se le sont approprié en quelque sorte par l'usage qu'ils en ont fait. Ils ont donc pu en modifier le sens d'après l'ensemble de leurs idées, et il est aisé de comprendre qu'ils en aient donné une traduction qui s'éloigne autant de la véritable étymologie. Je me

figure même que c'est à dessein qu'on a laissé à cette traduction le caractère de vague que je signalais tout à l'heure; les interprètes, de peur d'être forcés de prendre parti entre les diverses sectes, s'en seront tenus à une généralité admise de tous; ce qui concourt avec d'autres données historiques, pour établir que les versions tibétaines sont postérieures au développement complet des grandes sectes buddhiques. Je vais citer maintenant un mot qui appartient en propre à la langue brâhmanique, et que les interprètes du Tibet ont traité avec une liberté faite pour embarrasser un lecteur européen. Dans un texte fort remarquable où le fondateur du Buddhisme veut établir la supériorité de la morale sur l'accomplissement des devoirs religieux, il apprend à ses disciples que les maisons où les enfants honorent leur père et leur mère, sont aussi saintes que si Brahmâ, un précepteur spirituel, le Dieu de la famille et le feu domestique se trouvaient au milieu d'elles. Or dans cette énumération, qu'on lira plus bas sous la forme même que lui a donnée le texte, paraît le mot *Âhavanîya,* qui est un terme spécial chez les Brâhmanes, et dont le sens ne peut être douteux : c'est, on le sait, d'après Manu, le feu consacré qui est allumé au foyer domestique et préparé pour les oblations; c'est, en un mot, le feu du sacrifice[1]. L'étymologie et l'emploi du terme sont ici entièrement d'accord, et le doute n'est pas plus possible sur l'une que sur l'autre. Mais comment les interprètes tibétains ont-ils traduit ce terme? Par une expression composée de trois mots : *kun-tu sbyin-pahi os-su-gyur-ba,* qui d'après les dictionnaires existants ne signifie autre chose que « devenu digne de l'aumône complète[2]. » Peut-être un Tibétain sait-il retrouver ici, grâce au sentiment qu'il a de sa langue, et à l'usage fréquent qu'il fait de ce terme, la signification figurée de *feu du sacrifice;* car en substituant le mot d'*offrande* à celui d'*aumône,* on arrive, quoique d'une manière détournée, à cette idée même, et la locution tibétaine revient alors à celle-ci : « ce qui est devenu digne de l'offrande complète, » c'est-à-dire, « le feu préparé pour l'offrande. » Je le demande cependant à tout lecteur impartial, ce terme n'est-il pas en lui-même moins parfait et plus obscur que le mot sanscrit original *Âhavanîya,* dont la signification, outre qu'elle est déterminée avec précision par de bons lexiques, est justifiée par la valeur parfaitement reconnaissable des éléments qui le composent? Ici encore je doute qu'il soit bien facile à un lecteur européen de remonter de l'expression tibé-

[1] *Mânava dharma çâstra,* l. II, st. 231. — [2] *Bkah-hgyur,* sect. *Mdo,* vol. *ha* ou XXIX, f. 413 *a.*

taine au terme sanscrit, et cependant c'est à ce terme même qu'il faut revenir, si l'on veut connaître le sens véritable du passage où il se trouve.

Ce que je viens de dire s'applique également aux noms propres, qu'il est d'ordinaire difficile de reconnaître dans les versions tibétaines, parce que leurs auteurs traduisent tous les éléments dont ces noms sont composés. Je me contente d'en citer ici un exemple, celui de tous qui reparaît le plus souvent, et où il est le plus aisé de retrouver l'original sanscrit. Il y avait au temps de Çâkyamuni, dans la ville de Çrâvastî[1], non loin de la moderne Fizabad, un marchand, ou comme l'appellent les livres sanscrits du Népâl, un chef de maison célèbre par ses richesses et sa libéralité. Il se nommait *Anâtha piṇḍada* ou *Anâtha piṇḍika,* « celui qui distribue de la nourriture aux indi« gents, » et il possédait auprès de la ville un jardin qu'il avait donné à Çâkyamuni; aussi ce dernier s'y retirait-il très-fréquemment avec ses disciples pour leur enseigner la loi. Voilà pourquoi sur dix légendes, il y en a près de huit qui commencent par cette formule: « Un jour le bienheureux se « trouvait à Çrâvastî, à Djêtavana[2], dans le jardin d'Ânâtha piṇḍika. » Certai-

[1] Nous avons ici le nom d'une des villes le plus fréquemment citées dans les prédications et dans les légendes sanscrites du Nord. Fa hian, au commencement du v[e] siècle de notre ère, en parle comme d'une cité bien déchue de son ancienne splendeur (*Foe koue ki,* p. 171); aussi serait-il probablement très-difficile d'en retrouver aujourd'hui quelques restes. C'était la capitale du Kôçala et le séjour de Prasênadjit, roi de ce pays, ou, pour parler avec plus de précision, roi du Kôçala septentrional (Lassen, *Indische Alterthumsk.* t. I, p. 128 et 129), province qui est distinguée du Kâçîkôçala, ou du Kôçala renfermant Bénarès, tant dans les légendes buddhiques que dans les livres des Brâhmanes. (*Vichṇu purâṇa,* p. 186.) Wilson établit par de bonnes raisons qu'il faut chercher l'emplacement de Çrâvastî non loin de Fizabad. (*Journ. of the Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 123.) Je ne dois pas oublier de dire que cette ville est citée dans le Vichṇu purâṇa (p. 361, note 16), et dans le Kathâ sarit sâgara (texte sanscrit, p. 200, st. 63, ed. Brockhaus). Il en est souvent question dans le Daçakumâra, histoire de Pramati. (*Quart. Orient. Magazine,* t. IX, juin 1827, p. 281.) Dans ce récit, où figure plusieurs fois le nom de cette ville célèbre, il est parlé d'un grand combat de coqs, plaisir tout brâhmanique, et que Çâkyamuni interdisait à ses disciples, comme nous l'apprennent les livres pâlis de Ceylan, notamment un traité intitulé *Brahmadjâla sutta.* Le nom de cette ville est écrit *Sâvatthi* dans les textes pâlis de Ceylan. (Clough, *Pali Gramm. and Vocab.* p. 24, st. 2.)

[2] Ce nom désigne le monastère et le temple le plus célèbre de la province de Kôçala; il était situé près de Çrâvastî. Il est cité à tout instant dans les légendes du Divya avadâna et de l'Avadâna çataka, et les voyageurs chinois Fa hian et Hiuan thsang en parlent avec admiration. (A. Rémusat, *Foe koue ki,* p. 179.) On trouve toujours ce nom écrit *Djêtavana;* et les Chinois, au rapport de M. A. Rémusat, le traduisent par « le jardin (ou le temple) de la « victoire, ou du victorieux. » Je ne puis m'em-

nement ici ce dernier mot, quoique significatif dans chacun de ses éléments, quoique donné sans doute après coup à ce puissant chef de famille et en considération de sa libéralité, doit être pris comme un nom propre, et j'ai l'intime conviction que les Tibétains ne s'y sont jamais trompés. En effet, dans les légendes où ce personnage joue un rôle, les Lotsavas, qui traduisent toujours son nom de la même manière, ne peuvent ignorer que ce nom est celui d'un chef de famille contemporain de Çâkyamuni. Mais s'ils n'ont à cet égard commis aucune erreur, ils n'ont rien fait pour empêcher les lecteurs européens de s'égarer, ou tout au moins d'hésiter, en voulant traduire la version tibétaine. Ainsi un des savants que ses études ont le plus familiarisé avec les idées buddhiques, M. Schmidt, a, dans sa Grammaire tibétaine, rendu l'expression qui répond aux termes sanscrits *Anâtha piṇḍikasya ârâmê* de cette manière : « Dans l'enclos d'universelle joie où la nour« riture est présentée aux indigents [1]. » Il n'y a certainement rien à dire contre cette traduction; elle reproduit jusqu'aux plus petits détails de la version tibétaine; mais quoiqu'elle soit littéralement exacte, ou plutôt par cela qu'elle est matériellement fidèle, elle trompe le lecteur en ce qu'elle met en relief le sens de *joie universelle* qui est caché sous le terme *ârâma* (tibétain *kun-dgah-ra-ba*), et qui doit disparaître par suite de l'acception spéciale que prend ce mot, celle de *jardin de plaisance* ou *ermitage*. J'en dis autant du nom propre du marchand, et je signale de plus ici une imperfection de la langue tibétaine, qui ne distinguant pas assez nettement le substantif au génitif, de l'adjectif précédant un substantif, ne permet pas de décider si le jardin en question est celui d'un personnage qui distribue des aumônes,

pêcher de voir, dans l'orthographe de ce nom, une trace de l'influence des dialectes vulgaires. Si, en effet, *Djêtavana* signifie « le bois du vain« queur, » il faudrait l'écrire en sanscrit, *Djêtrivana*; et c'est seulement dans un dialecte populaire, comme le pâli, que le son *ri* peut disparaître et faire place à un *a* bref. Le Mahâvaṁsa de Turnour le reproduit en effet toujours sous cette forme. Les rédacteurs des légendes écrites en sanscrit ont reçu le nom tel que le leur a donné le peuple, et ne l'ont pas rétabli sous la forme qu'il aurait dans la langue classique. J'en conclus que cette dénomination n'est pas antérieure à l'établissement du Buddhisme, conclusion qui, d'ailleurs, est d'accord avec la tradition. Ce n'est pas ainsi, en effet, que les Buddhistes écrivant en sanscrit, ont traité les noms de lieux qui avaient cours dans l'Inde avant la venue de Çâkyamuni : ils en ont scrupuleusement respecté l'orthographe brâhmanique, quelque contraire qu'elle fût aux habitudes du dialecte populaire. Cela se reconnaît clairement dans des mots comme *Çrâvastî*, *Srughnâ*, *Tâmralipti*, *Sûrpâraka*, *Kanyâkubdja* et autres.

[1] *Gramm. der Tibet. Sprache*, p. 224.

ou bien celui où les aumônes se distribuent. J'hésite d'autant moins à faire cette observation, que M. Schmidt, dans un ouvrage tout récemment publié, me fournit lui-même l'occasion d'en constater la justesse[1]. Là, en effet, tout en rendant avec son exactitude habituelle les monosyllabes tibétains qui représentent le nom du généreux marchand, il a très-judicieusement reconnu que ces mots formaient un nom propre qui ne devait pas se traduire. Aussi n'ai-je pas besoin de répéter que ces remarques ne s'adressent pas à M. Schmidt, puisqu'il a lui-même reconnu plus tard une erreur qui n'est pas la sienne; elles portent sur les interprètes tibétains, qui par cela même qu'ils ont rendu tous les éléments dont se composent ces deux mots, ont trop traduit, si je puis m'exprimer ainsi, pour le lecteur qui n'a pas à sa disposition l'original indien.

J'ai lieu de croire que les interprètes chinois doivent aussi quelquefois dépasser le but de la même manière, car je trouve dans le drame intitulé *Pi pa ki*, un passage qui reproduit à n'en pas douter le préambule ordinaire du plus grand nombre des livres buddhiques réputés canoniques au Népâl. Voici ce passage : « N'est-il pas dit, au commencement du livre de Fo, que « dans le jardin d'un certain prince qui fait l'aumône aux vieillards et aux « orphelins, demeure le grand religieux mendiant Pi khieou, avec douze cent « cinquante personnes[2]? » Les mots « le jardin d'un certain prince » représentent le mot *Djêtavana* (le bois du vainqueur), et la phrase suivante, « qui « fait l'aumône, etc. » n'est que le développement du nom même d'Anâtha

[1] *Der Weise und der Thor*, texte tib. p. 18, trad. all. p. 21, et au commencement du plus grand nombre des légendes dont se compose ce curieux volume. Il y a, au reste, peu de personnages plus célèbres chez les Buddhistes de toutes les écoles, que ce maître de maison, qu'on appelle aussi *Anâtha piṇḍika*. Son nom n'est, à proprement parler, qu'un titre qui exprime sa libéralité; car, selon les Singhalais, on le nommait *Sudatta*, nom sous lequel les Chinois le connaissent également. (*Foe koue ki*, p. 178.) Ces deux noms, celui de *Sudatta* et d'*Anâtha piṇḍika*, sont passés dans le dictionnaire pâli, où ils désignent, suivant Clough, le mari d'une femme qui doit sa célébrité à son dévouement au Buddha. (*Pali Gramm. and Vocab.* p. 57.) On voit que cette désignation n'est pas suffisante; car il est certain qu'Anâtha piṇḍika est beaucoup plus connu que sa femme, qui se nommait *Viçâkhâ*, et qu'on trouve citée dans une liste de Religieuses. (Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* t. VII, p. 933.) Ce n'était pas non plus, comme le croit M. Rémusat, l'un des ministres de Prasênadjit, roi de Kôçala, mais un simple maître de maison, possesseur d'immenses richesses. Son jardin, dont il avait cédé l'usage au Buddha Çâkyamuni, est le théâtre de la plupart des prédications du sage. Hiuan thsang vit, au VII[e] siècle, les ruines du monastère qu'il y avait bâti, et qui portait le nom de *Djêtavana*. (*Foe koue ki*, p. 178 et 179.)

[2] Bazin, *Le Pi pa ki*, p. 118.

piṇḍika représenté dans ses éléments étymologiques. Enfin, « le grand religieux mendiant » est le *Mahâ bhikchu,* ou plutôt le *Mahâ çramaṇa*[1], c'est-à-dire Çâkyamuni lui-même. Ici encore le traducteur européen est à l'abri de tout reproche, et l'on doit au contraire approuver l'exactitude qu'il a mise dans sa version, puisqu'on peut remonter de cette version sans beaucoup de peine jusqu'à l'original sanscrit. Mais il faut connaître d'avance cet original, et je doute qu'il fût possible, si on ne l'avait pas sous les yeux, de recomposer avec la traduction française, image fidèle de la traduction chinoise, les noms propres de lieux et d'hommes qu'il est indispensable de conserver, sous peine de méconnaître le sens véritable du texte primitif.

C'est à dessein que je n'ai pas parlé ici des traductions radicalement fautives de quelques mots sanscrits importants, qu'on remarque dans les versions tibétaines, parce que ces traductions se retrouvent également chez tous les peuples buddhistes. Elles partent donc d'un système unique d'interprétation qui appartient aux diverses écoles entre lesquelles le Buddhisme se partage, et conséquemment elles ne relèvent pas de la critique interprétative, mais de la critique philosophique et historique. Il y a telle mauvaise étymologie qui a pu être adoptée pour répondre à un ordre d'idées qu'elle favorisait, sans que le traducteur qui lui donnait cours fût coupable d'infidélité envers le texte. Ces erreurs, jusqu'à un certain point volontaires, sont rares, et elles n'infirment ni l'autorité ni la véracité des Lotsavas tibétains, les seuls, avec les interprètes barmans, dont j'aie pu par moi-même vérifier l'exactitude. Je le répète, leurs traductions sont d'une extrême littéralité; elles rendent, autant que cela est possible avec un instrument aussi sèchement analytique que le tibétain et le barman, tous les traits de ces synthèses heureuses renfermées dans l'unité expressive d'un terme sanscrit. Mais les remarques précédentes ne m'autorisent pas moins à conclure, que malgré le mérite de ces versions, il est toujours indispensable de recourir aux originaux sur lesquels ces versions ont été faites, et que c'est seulement de l'étude du texte même que doit résulter et l'appréciation de son véritable caractère, et la solution des questions très-nombreuses et très-délicates que ces textes ne peuvent manquer de faire naître. Cette conclusion, qui n'a jamais été contestée pour aucun genre d'écrits ni pour aucune littérature, avait besoin d'être rappelée, au moment où il est question d'indiquer la

[1] Ces termes seront expliqués plus tard.

place que doivent occuper, dans l'ensemble des matériaux destinés à l'étude du Buddhisme, les livres écrits en sanscrit que nous devons au zèle et à la libéralité de M. Hodgson.

Les faits que je viens d'établir donnent lieu à deux observations d'une grande importance pour la suite des recherches dont la collection népâlaise doit être l'objet. La première, c'est que les traductions des livres sanscrits exécutées au Tibet, dans la Tartarie et en Chine, en fixant les diverses époques où ces livres ont commencé à se répandre hors de l'Inde, fournissent une limite précise au-dessous de laquelle il n'est pas possible de faire descendre la rédaction du texte original sanscrit. Le goût que les Chinois et les Tibétains, par exemple, ont toujours eu pour la précision historique, promet, sous ce rapport, de précieux secours à la critique européenne. Il est permis d'espérer qu'au moins dans le plus grand nombre de cas, la date à laquelle ont été exécutées les traductions des livres sanscrits, qui en leur qualité d'ouvrages réputés inspirés, sont tous également attribués à Çâkya, aura été marquée avec exactitude par les interprètes. Je n'ai pas besoin d'observer qu'aucune indication de ce genre n'est à négliger, puisque l'œuvre de l'interprétation ne s'est pas accomplie en même temps chez les diverses nations qui ont adopté le Buddhisme. Ce que je me contente d'indiquer ici peut déjà se vérifier par l'examen de la bibliothèque buddhique tibétaine, à laquelle les analyses si exactes et si substantielles de Csoma de Cörös nous ont donné accès. On sait maintenant avec certitude que c'est entre le VIIe et le XIIIe siècle de notre ère que les livres buddhiques ont été traduits dans la langue du Bot[1]. Ce fait, que je rappelle sous la garantie du savoir de Csoma, aura sans doute besoin d'être étudié dans tous ses détails. Il faudra rechercher si le travail de l'interprétation ne s'est pas continué dans des temps plus modernes, et s'il a eu pour objet soit des textes sanscrits anciens, soit des ouvrages composés postérieurement aux époques indiquées tout à l'heure, soit même des livres étrangers à l'Inde. Mais cette recherche elle-même portera les fruits que j'en crois pouvoir attendre; elle fixera des limites et des indications utiles pour l'histoire encore obscure de la littérature buddhique. J'ajoute que si je ne parle pas ici des lumières que l'examen des versions déjà citées doit répandre sur une autre histoire non moins curieuse, celle de l'émigration et de la

[1] *Analysis of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 42.

propagation du Buddhisme hors de l'Inde, c'est qu'il n'est question en ce moment que de déterminer d'une manière générale quel genre d'autorité s'attache aux livres sanscrits conservés par les Népâlais. Je signalerai plus tard les avantages que l'histoire du Buddhisme indien retirera de l'étude de monuments qui semblent, au premier coup d'œil, appartenir exclusivement à l'histoire extérieure de cette croyance.

L'appréciation du degré d'autorité que possède la collection népâlaise est encore l'objet de la seconde des observations que j'annonçais plus haut. Cette observation, c'est que si les livres buddhiques sont écrits en sanscrit, il résulte de là qu'ils ont été rédigés dans l'Inde. C'est ce qu'affirme en plus d'un endroit M. Hodgson, qui n'hésite pas à conclure de la langue des livres à la contrée où ils doivent avoir été écrits; et il faut convenir, que présentée ainsi en termes généraux, cette conclusion a par elle-même une grande vraisemblance; mais quand on examine les choses de plus près, on trouve la question moins simple qu'elle ne paraît l'être au premier abord. La difficulté qu'elle présente vient de ce qu'elle se rattache à une autre question beaucoup plus vaste, celle de l'histoire du Buddhisme indien. Si le Buddhisme avait parcouru toutes les phases de son existence sur un étroit théâtre et dans un court espace de temps, la présomption qu'il a dû être fixé par l'écriture là où s'est parlée la langue qui lui sert d'organe, serait à mon sens presque inattaquable. Mais comme le Buddhisme a longtemps vécu dans l'Inde; comme il a fleuri longtemps aussi dans des contrées voisines, et notamment à l'ouest de l'Indus et dans le Kachemir, la rédaction des livres qu'on est tenté d'abord de regarder comme un fait qui s'est accompli en une fois et dans un seul pays, peut s'être opérée en plusieurs fois et dans plusieurs contrées. Ce n'est là qu'une conjecture, et peut-être cette supposition présente-t-elle moins de probabilités en sa faveur que la supposition contraire. Les faits nous apprendront jusqu'à quel point elle doit se vérifier. Pour ma part, s'il m'est permis dès à présent d'avancer une opinion personnelle, je crois que la vérité se trouvera dans la conciliation des deux hypothèses. Non, le corps des écritures buddhiques du Népâl ne peut avoir été écrit en entier hors de l'Inde. Il n'est pas permis de supposer que les disciples de Çâkyamuni n'aient songé à rédiger les enseignements de leur maître que quand ils se virent expulsés pour toujours de leur patrie. Il y aurait quelque chose de trop bizarre à

croire que des proscrits eussent composé en sanscrit une masse aussi considérable de livres, pour les traduire presque aussitôt dans les langues des peuples qui leur offraient un asile. Toutes ces considérations, jointes à la circonstance du langage, militent en faveur de la première hypothèse. Mais, d'un autre côté, il n'est pas croyable que le Buddhisme soit resté stationnaire, du moment qu'il fut transporté hors de sa terre natale. On ne peut admettre que les Religieux qui s'en faisaient les apôtres, aient immédiatement oublié la langue dans laquelle se conservait le dépôt des enseignements de leur maître. Il faut croire que l'usage de cette langue avait continué de leur être familier, puisqu'ils prenaient part, comme l'attestent les catalogues de la bibliothèque tibétaine, aux versions qui s'exécutaient autour d'eux [1]. Tout ne doit pas être inspiré dans la collection sanscrite du Népâl; l'étude attentive de cette collection y fera sans doute découvrir des ouvrages que pourraient réclamer des auteurs vulgaires; rien n'empêche enfin que les Religieux Buddhistes n'aient écrit hors de l'Inde, dans des contrées voisines, quand le prosélytisme, réveillé par la persécution, les animait d'une nouvelle ardeur. De ces deux séries d'hypothèses, aucune n'exclut absolument l'autre, car elles sont très-conciliables entre elles. Celle-ci suppose possible pour une partie des livres, ce que celle-là déclare impossible pour la totalité de la collection; mais adoptées l'une et l'autre dans de justes limites, elles nous éloignent également des affirmations absolues, comme elles nous ramènent à l'examen des faits qui seuls doivent les vérifier, et marquer à chacune sa part légitime dans la solution du problème compliqué que chacune, prise isolément, est insuffisante à résoudre.

Or, où se trouveront les faits dont nous invoquons le témoignage, si ce n'est dans les livres mêmes dont il s'agit de déterminer l'origine? Et comment sortir de ces affirmations générales qui laissent à l'esprit de système la liberté de la contradiction, si l'on n'entre dans ces vérifications de détail qui se limitent mutuellement, et dont les résultats ne servent pas moins par leur opposition, que par leur accord, à resserrer le champ de l'hypothèse et de l'erreur? On ne peut espérer d'arriver à quelque conclusion positive sur la contrée où a dû être rédigée la collection népâlaise, avant d'avoir examiné en détail les divers ouvrages dont elle se compose. Il faut rechercher dans chacun d'eux les indices faits pour nous éclairer sur leur

[1] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 78, 85, 92, etc.

caractère, et par suite sur leur origine; constater si tous se présentent également comme inspirés; distinguer ceux qui portent des noms d'auteurs de ceux qui passent pour canoniques; puis, entre ces derniers, établir, s'il se peut, une succession chronologique, fondée sur la succession des écoles auxquelles ils se rattachent et sur l'âge des événements et des personnages dont ils ont gardé le souvenir. Telle est l'expression la plus générale des conditions du problème; c'est seulement quand on aura pleinement satisfait à ces conditions, qu'il sera résolu d'une manière positive; jusque-là, et tant qu'on n'aura pas déterminé la patrie d'un ouvrage donné, soit par le témoignage direct de cet ouvrage même, soit par des moyens avoués de la critique, la présomption sera en faveur de l'opinion qui regarde comme ayant été rédigés dans l'Inde des ouvrages écrits dans la langue savante de ce pays.

Maintenant que j'ai indiqué la place qu'occupe la collection de M. Hodgson dans l'ensemble des matériaux que nous fournit l'Orient pour l'étude du Buddhisme, il ne me reste plus qu'à tracer rapidement l'ordre dans lequel j'ai cru devoir présenter les résultats de mes recherches. Pour me familiariser avec les idées et avec le style qui distinguent les livres buddhiques des autres productions de la littérature sanscrite, j'ai choisi un ouvrage qui fît autorité au Népâl, et je l'ai traduit dans le dessein de le présenter plus tard au public comme un spécimen de cette littérature encore inconnue. Mais avant de m'y arrêter, il m'a fallu parcourir presque toute la collection, et ce n'est qu'après trois années de lectures préliminaires que je me suis décidé pour le livre que je publierai prochainement sous le titre de *Lotus de la bonne loi*. Indépendamment de l'intérêt qu'il peut avoir comme livre canonique, cet ouvrage m'a mis en état de comprendre bien des détails qui m'avaient échappé lors de l'examen sommaire que je fis de la collection de M. Hodgson. Il est devenu pour moi un terme de comparaison auquel j'ai rapporté les notions que m'avaient fournies mes premières lectures; et ces notions à leur tour, comparées entre elles, puis avec celles qu'on peut puiser dans les livres d'un autre peuple buddhiste, les Singhalais, m'ont mis à même sinon de résoudre définitivement les plus importantes des questions auxquelles donne lieu la collection népâlaise, du moins de poser ces questions avec une précision plus grande que cela n'eût été possible d'après la connaissance d'un seul ouvrage.

Voici donc, en peu de mots, l'ordre que je me propose de suivre. Je décrirai d'une manière générale, d'après la tradition népâlaise, la collection buddhique découverte par M. Hodgson. J'entrerai dans les détails nécessaires touchant les trois grandes divisions des écritures sacrées admises par les Buddhistes du Nord, et je traiterai à part des livres où les pratiques des ascètes çivaïtes se mêlent au Buddhisme. Je passerai ensuite en revue quelques-uns des traités qui portent des noms d'auteurs. En examinant ceux des ouvrages du Népâl qui prétendent au titre de livres inspirés, je m'attacherai à rechercher si tous peuvent passer pour avoir été rédigés à la même époque. Je ferai usage pour cet examen des renseignements que me fourniront les livres eux-mêmes, et je rassemblerai ensuite ce qu'il nous est actuellement possible de connaître de l'histoire de la collection népâlaise. Ce sera là l'objet d'un Mémoire divisé en sept parties, consacrées la première à la description générale des livres du Népâl; la seconde, la troisième et la quatrième aux trois divisions des livres inspirés; la cinquième aux livres où le culte de Çiva se mêle à celui de Buddha; la sixième aux ouvrages portant des noms d'auteurs; et la septième à l'histoire de la collection du Népâl. Ce Mémoire, qui se composera de textes empruntés aux plus importants des ouvrages envoyés par M. Hodgson, jettera quelque jour sur les premiers temps du Buddhisme; et en offrant les traits les plus caractéristiques du tableau de l'état social et religieux de l'Inde au moment de la prédication de Çâkyamuni Buddha, il résoudra, je l'espère du moins, d'une manière définitive, la question longtemps controversée, mais qui n'en est plus une pour aucun Indianiste, de l'antiquité relative du Brâhmanisme et du Buddhisme.

Dans un autre Mémoire qui suivra celui que je viens de résumer, je ferai de la collection pâlie de Ceylan un examen semblable à celui auquel j'aurai soumis la collection sanscrite du Népâl. J'exposerai ce que la tradition nous apprend sur l'existence de cette collection, et notamment sur celle des anciens conciles où se fixa d'une manière régulière la doctrine de Çâkya. Ce Mémoire se composera de cinq sections. Je consacrerai ensuite un autre Mémoire à la comparaison des collections du Népâl et de Ceylan, et des traditions qui se conservent dans le Nord et dans le Sud, touchant l'une et l'autre de ces collections. Cette comparaison nous donnera les moyens de reconnaître que l'on possède dans la bibliothèque sanscrite du Népâl et dans la bibliothèque pâlie de Ceylan deux rédactions des écritures buddhiques

dont la différence consiste, en général, moins dans le fonds que dans la forme et la classification des livres. Il résultera de cet examen, que les éléments fondamentaux et véritablement antiques du Buddhisme devront être cherchés dans ce qu'auront conservé de commun les deux rédactions indiennes des livres religieux, celle du Nord qui se sert du sanscrit, et celle du Sud qui se sert du pâli.

La détermination des diverses époques auxquelles se sont tenus les conciles où ont été rassemblés les livres buddhiques, me conduira naturellement à la recherche de l'époque dont elles dépendent, celle de Çâkyamuni Buddha. Ce sera l'objet d'un Mémoire divisé en six paragraphes, où je comparerai les opinions des principaux peuples de l'Asie sur ce point important de l'histoire orientale. Profitant des synchronismes qu'indiquent et l'histoire du Buddhisme singhalais, et quelques textes tibétains du Kah-gyur, je me servirai de ceux qui sont déjà reconnus par les critiques les plus habiles, pour faire un choix parmi les diverses dates assignées à la mort du dernier Buddha. Une fois ce point établi, je résumerai ce qu'on sait de plus positif sur les destinées du Buddhisme indien; et pour ne rien omettre de ce qui peut les éclairer de quelque lumière, je rapporterai les diverses époques des émigrations qui l'ont successivement transporté hors de l'Inde où il ne devait plus rentrer.

SECOND MÉMOIRE.

DESCRIPTION DE LA COLLECTION DES LIVRES DU NÉPÂL.

SECTION PREMIÈRE.

DESCRIPTION GÉNÉRALE.

La collection buddhique du Népâl se compose d'un grand nombre d'ouvrages dont les titres annoncent des traités de genres très-divers. Ces titres sont connus depuis quelque temps par les Mémoires de M. Hodgson, et ce savant en a publié deux listes étendues dans les Recherches asiatiques de Calcutta[1] et dans les Transactions de la Société Asiatique de Londres[2]. Ce double catalogue doit s'augmenter encore de celui qu'on pourrait rédiger d'après l'analyse que Csoma de Cörös a donnée de la grande collection tibétaine dans le Journal de la Société Asiatique du Bengale[3], et surtout dans les Recherches Asiatiques de Calcutta[4]. En effet, comme, à l'exception de quelques traités dont les éditeurs tibétains ne rapportent pas les titres sanscrits, les livres dont se compose cette collection sont des traductions d'ouvrages indiens, et que, suivant l'opinion de M. Hodgson, ces ouvrages ont dû exister ou se conservent même peut être encore dans quelques monastères du Népâl ou du Tibet, on comprend que le catalogue de la collection sanscrite du Népâl pourrait trouver, dans l'analyse du Kah-gyur tibétain, la matière d'un supplément considérable.

Nous ne possédons pas à Paris la totalité des ouvrages dont un catalogue formé de ces trois listes réunies nous ferait connaître l'existence, et si

[1] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 426 sqq.

[2] *Sketch of Buddhism*, dans *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 229.

[3] *Abstract of the contents of the Dul-va*, dans *Journ. of the Asiat. Society of Bengal*, t. I, p. 1 et 375.

[4] *Analysis of the Dul-va, etc.* t. XX, p. 41 sqq. et *Analysis of the Sher-chin, etc.* ibid. p. 393 sqq.

M. Hodgson n'a pu même se procurer tous les livres qu'indique sa double liste, il est probable qu'on aurait maintenant quelque peine à découvrir au Népâl tous les originaux des versions tibétaines du Kah-gyur. Quoi qu'il en soit, le double envoi que nous devons à M. Hodgson nous a mis en possession d'environ quatre-vingt-huit ouvrages buddhiques composés en sanscrit, soit en vers, soit en prose, qui contiennent, selon toute vraisemblance, ce qu'il y a de plus important dans la collection religieuse du Népâl. Ces ouvrages, en effet, rentrent pour la plupart dans les grandes divisions des écritures buddhiques dont la tradition népâlaise, d'accord avec le témoignage des livres eux-mêmes, nous a conservé le souvenir.

Nous ne serions cependant pas en mesure de juger, d'après ce que nous possédons, de l'étendue de la littérature buddhique, s'il fallait nous en rapporter à une tradition généralement répandue chez les Buddhistes du Nord et chez ceux du Sud, tradition qui fait monter à quatre-vingt-quatre mille traités l'ensemble des livres de la loi[1]. Je trouve dans une compilation philosophique, l'Abhidharma kôça vyâkhyâ, dont il sera parlé plus tard, un passage relatif à cette tradition, qui prouve qu'elle n'est pas seulement orale : « J'ai reçu de la bouche du Bienheureux, dit un texte sacré, « quatre-vingt mille textes de la loi et plus. Dans un autre recueil, ajoute le « commentaire, on lit quatre-vingt-quatre mille. Le corps de la loi se com« pose des livres qui font autorité; or ces livres sont, suivant quelques« uns, au nombre de six mille, et on les désigne par le titre de *Dharma* « *skandha*, ou le corps de la loi. Quant aux quatre-vingt mille textes de la loi, « ils sont perdus; le seul qui subsiste est ce corps unique [de six mille vo« lumes]. D'autres entendent par *Dharma skandha* chacun des articles de la « loi, et ils en comptent quatre-vingt mille[2]. » C'est plutôt dans ce dernier sens qu'on doit prendre le terme de *skandha*. S'il fallait admettre qu'il ait jamais existé une aussi volumineuse collection, fait que conteste judicieusement M. Hodgson[3], on serait forcé de se la représenter comme renfermant des ouvrages de proportions très-diverses, depuis un traité proprement dit, jusqu'à une simple stance. Ainsi nous connaissons un ouvrage sur la métaphysique buddhique, la Pradjñâ pâramitâ, dont on a deux rédactions,

[1] Hodgson, *Notices of the languages, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 421.

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, p. 38 *b* de mon manuscrit. Comparez Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 526.

[3] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 425.

l'une en cent mille articles, et l'autre en une seule voyelle, *multum in parvo*[1]. La tradition que je viens de rappeler est du reste ancienne chez les Buddhistes. Elle a même donné au chiffre de quatre-vingt-quatre mille une sorte de consécration ; car on sait qu'ils ont appliqué ce chiffre à d'autres objets qu'à leurs livres religieux.

Quoi qu'il puisse être de ces quatre-vingt-quatre mille textes de la loi, à la réalité desquels on peut croire, si par *textes* on entend *articles*, les livres qui subsistent aujourd'hui se divisent en trois classes, nommées collectivement *Tripiṭaka*, c'est-à-dire « les trois corbeilles ou recueils. » Ces trois classes sont le Sûtra piṭaka ou les Discours de Buddha, le Vinaya piṭaka ou la Discipline, et l'Abhidharma piṭaka ou les Lois manifestées, c'est-à-dire la métaphysique[2]. Cette division qui est justifiée par des textes, est une des bases de la classification du Kah-gyur, et parmi les sept corps que forment les cent volumes de cette grande bibliothèque, le Vinaya est le premier, l'Abhidharma, sous le titre spécial de Pradjñâ pâramitâ, est le second, et le recueil des Sûtras est le cinquième[3]. Elle n'est pas moins familière aux Buddhistes chinois, dont le témoignage s'accorde en général si exactement avec celui des Tibétains ; ils l'expliquent par trois mots signifiant *livres sacrés*, *préceptes* et *discours*[4], et on la trouve élucidée dans une savante note de M. A. Rémusat, qui reproduit exactement les détails que nous fournissent sur ce sujet les livres buddhiques du Népâl[5]. Mais il est nécessaire de nous arrêter quelques instants sur ces trois titres, et de réunir ce que les textes sanscrits et la tradition népâlaise nous apprennent de leur valeur et de leur application.

Le mot de *Sûtra* est un terme bien connu dans la littérature de l'Inde ancienne ; il y désigne ces brèves et obscures sentences qui renferment les règles fondamentales de la science brâhmanique, depuis la grammaire jusqu'à la philosophie[6]. Cette signification n'est pas inconnue aux Buddhistes, car M. Rémusat définit ainsi ce terme : « Principes ou aphorismes qui font « la base de la doctrine, textes authentiques et invariables[7]. » Je trouve en

[1] Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 393 comp. à p. 396 ; c'est A, qui contient tout!

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 10 *a* du man. de la Société Asiatique.

[3] Csoma, *Abstract of the contents of the Dulva*, dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Beng.* t. I, p. 1 sqq. 37 sqq. et *Asiat. Res.* t. XX, p. 42.

[4] *Foe koue ki*, p. 3, 78 et 108.

[5] *Ibid.* p. 108.

[6] Wilson, *Sanscr. Diction.* v° *Sûtra*, p. 940, 2ᵉ édit.

[7] *Foe koue ki*, p. 108.

outre dans la collection de M. Hodgson un ouvrage intitulé *Vinaya sûtra*, ou *Vinaya patra*, qui est composé de sentences très-brèves et conçues dans le système des axiomes brâhmaniques. Je reviendrai plus bas sur cet ouvrage; mais je dois auparavant me hâter de remarquer que ce n'est pas seulement ainsi que les Buddhistes entendent le mot de *Sûtra*, et que les traités auxquels ce titre s'applique ont un caractère très-différent de ceux qu'il désigne dans la littérature orthodoxe de l'Inde ancienne. Les Sûtras, selon les autorités népâlaises citées par M. Hodgson, renferment tout ce qu'ont dit les Buddhas; c'est pourquoi on les appelle souvent *Buddha vatchana*, « la parole des Buddhas, » ou *Mûla grantha*, « le livre du texte [1]. » Les Chinois expliquent ce terme de la même manière. Les Sûtras sont, suivant une curieuse note de M. Landresse, « les doctrines attachées ou cousues; « c'est le nom général de tous les enseignements saints; ce sont les textes « des livres sacrés, où l'on traite simplement de la loi en discours suivis, « longs ou courts [2]. » On reconnaît dans cette explication la trace de la signification étymologique du mot *Sûtra*, et en même temps l'application qu'en font les Buddhistes à ce qu'ils appellent spécialement leurs Sûtras. Ces livres sont attribués au dernier des Buddhas reconnus par tous les Buddhistes, c'est-à-dire à Çâkyamuni ou Çâkya, le solitaire de la race Çâkya, qui y est représenté s'entretenant avec un ou plusieurs de ses disciples, en présence d'une assemblée composée d'autres disciples et d'auditeurs de toute espèce, depuis les Dieux jusqu'aux hommes [3]. Je montrerai bientôt que des textes buddhiques déterminent la forme propre à tout Sûtra, et j'établirai qu'il existe entre plusieurs de ces livres des différences qui sont de nature à jeter du jour sur leur origine et leur développement. En ce moment il me suffit d'en constater les caractères les plus généraux, et d'indiquer sommairement la place qu'occupent les Sûtras dans l'ensemble des écritures buddhiques du Népâl.

Cette place est, comme on voit, très-élevée, puisque les Sûtras passent pour la parole même du dernier Buddha, et qu'au rapport de M. Hodgson, il n'y a pas de titre qui jouisse de plus d'autorité que celui-là [4]. Rédigés en

[1] *Notices of the languages, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 422.

[2] *Foe koue ki*, p. 321, note 6.

[3] Hodgson, *Notices of the languages, literature, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 422.

[4] Hodgson, *Quot. from orig. Sanscr. author.* dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 87, note †.

général sous une forme et dans un langage très-simple, les Sûtras gardent la trace visible de leur origine. Ce sont des dialogues relatifs à la morale et à la philosophie, où Çâkya remplit le rôle de maître. Loin de présenter sa pensée sous cette forme concise qui est si familière à l'enseignement brâhmanique, il la développe avec des répétitions et une diffusion fatigantes sans doute, mais qui donnent à son enseignement le caractère d'une véritable prédication. Il y a un abîme entre sa méthode et celle des Brâhmanes. Au lieu de cet enseignement mystérieux confié presqu'en secret à un petit nombre d'auditeurs, au lieu de ces formules dont l'obscurité étudiée semble aussi bien faite pour décourager la pénétration du disciple que pour l'exercer, les Sûtras nous montrent autour de Çâkya un nombreux auditoire, composé de tous ceux qui désirent l'écouter, et, dans son langage, ce besoin de se faire comprendre qui a des paroles pour toutes les intelligences, et qui, par ses perpétuelles répétitions, ne laisse aucune excuse aux esprits les moins attentifs ni aux mémoires les plus rebelles. Cette différence profonde est dans l'essence même du Buddhisme, doctrine dont le prosélytisme est le trait caractéristique; mais le prosélytisme lui-même n'est qu'un effet de ce sentiment de bienveillance et de charité universelles qui anime le Buddha, et qui est à la fois la cause et le but de la mission qu'il se donne sur la terre.

Il ne faudrait pas croire cependant que ces brèves maximes, si goûtées de l'antiquité, manquent entièrement à l'enseignement de Çâkya; au contraire, on trouve encore dans les Sûtras plusieurs traces de cette exposition sententieuse qui résume un long développement en quelques mots ou dans une stance concise. Mais ces maximes, que l'on pourrait appeler de véritables Sûtras suivant l'acception brâhmanique de ce terme, sont assez rares dans les Sûtras du Népâl, et il faut les y chercher longtemps au milieu des flots de paroles sous lesquels disparaît quelquefois la pensée. Il est permis de croire que Çâkya ne dut pas s'interdire l'usage de ces sentences, et que le souvenir de l'emploi qu'il en faisait dans son enseignement, a favorisé l'application toute spéciale que ses disciples ont faite du terme de *Sûtra*, en l'étendant à ses prédications morales et philosophiques.

Le titre de la seconde classe, celui de *Vinaya*, signifie *discipline*, et l'on rencontre à tout instant dans les textes les diverses formes du radical dont ce mot dérive employées avec le sens de *discipliner, convertir*. Les Buddhistes

chinois entendent ce terme de la même manière, et M. Rémusat le définit ainsi : « les préceptes, les règles, les lois ou les ordonnances, littéralement « le bon gouvernement[1]. » La signification de ce mot ne peut donc faire aucune difficulté; mais, par une singularité qu'il paraît malaisé de comprendre, à part quelques courts traités relatifs à des pratiques religieuses peu importantes, la collection de M. Hodgson n'offre pas d'ouvrages qui se placent dans la classe du Vinaya, comme elle en possède qui appartiennent à celle des Sûtras. Dans les deux listes que j'ai citées plus haut, le nom de *Vinaya* ne se présente qu'une seule fois, et encore n'est-il pas employé avec ce caractère de généralité qu'il a dans l'expression de *Vinaya piṭaka,* « le Recueil « de la discipline. » Il figure seulement sur le titre d'un traité philosophique, le *Vinaya sûtra,* dont j'ai indiqué l'existence tout à l'heure, et duquel il me suffit de dire en ce moment qu'il n'est pas attribué à Çâkyamuni[2]. D'où vient donc que la classe du Vinaya n'est pas, comme celle des Sûtras, représentée dans la collection de M. Hodgson? Serait-ce que les ouvrages relatifs à la discipline manquent dans cette collection, soit parce que M. Hodgson n'aurait pu en découvrir aucun, soit parce que ces ouvrages seraient en réalité beaucoup moins nombreux que les Sûtras? L'examen attentif de quelques-uns des volumes de la collection népâlaise, comparés avec la liste des ouvrages renfermés dans le Kah-gyur tibétain, donne, si je ne me trompe, la solution de cette difficulté.

En étudiant l'analyse qu'a faite Csoma de la bibliothèque tibétaine, j'y ai reconnu un certain nombre de traités portant des titres qui se retrouvent dans la collection sanscrite découverte au Népâl par M. Hodgson. Ces traités, dont quelques-uns ont été cités au commencement du présent travail, appartiennent en général à la même classe dans l'une et dans l'autre collection; et tel livre qui se nomme *Sûtra* d'après la double autorité de la tradition népâlaise et du manuscrit même qui le renferme, fait partie, selon les Tibétains, de la catégorie des *Mdo,* c'est-à-dire des Sûtras. Mais on rencontre de fréquentes exceptions à cette régularité normale, et il y a des exemples d'ouvrages qui devraient, d'après leur titre sanscrit, être rapportés à une autre classe que celle que leur ont assignée les traducteurs tibétains. Quelques exemples suffiront pour me faire comprendre. La collection de

[1] *Foe koue ki,* p. 108. — [2] *Asiat. Researches,* t. XVI, p. 431. *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 225.

M. Hodgson renferme un grand nombre de traités de peu d'étendue qui portent le titre d'*Avadâna*, titre que j'examinerai tout à l'heure, et sur lequel je me contente de remarquer qu'il est d'une application à peu près aussi fréquente que celui de *Sûtra*. Je crois même qu'en réunissant aux deux grands recueils du Divya avadâna et de l'Avadâna çataka tous les traités de ce nom dispersés dans la collection népâlaise que nous possédons à Paris, on trouverait beaucoup plus d'Avadânas que de Sûtras. Mais plusieurs de ces traités ont exactement la forme des Sûtras, et en suivant une classification rigoureuse, il faudrait les séparer des ouvrages qui ont le titre d'Avadâna et qui n'offrent pas les caractères constitutifs d'un Sûtra véritable. Cependant la confusion que je signale ici se reproduit dans la collection tibétaine, et l'on rencontre parmi les Mdo ou les Sûtras un très-grand nombre de traités qui portent le titre d'Avadâna. La distinction de ces deux classes de livres n'est donc pas tellement tranchée qu'elles n'aient pu se placer l'une auprès de l'autre dans une classification très-large des écritures buddhiques.

Cela posé, il semblerait que tout ce que nous avons d'Avadânas sanscrits devrait se retrouver dans les trente volumes de Mdo tibétains. Il n'en est rien cependant, et plusieurs textes sanscrits qualifiés d'Avadânas ont pris place dans le Dul-va des Tibétains, qui n'est autre que le Vinaya vastu sanscrit. Je citerai entre autres le Pûrṇa avadâna, le Saṁgha rakchita avadâna, le Sûkarikâ avadâna, traités auxquels il serait sans doute facile d'en ajouter d'autres, si nous possédions exactement en sanscrit tout ce que renferme en tibétain la bibliothèque du Kah-gyur.

Maintenant, pour que quelques Avadânas aient pu être compris au Tibet dans le cadre du Vinaya, il fallait que ces Avadânas eussent plus ou moins directement trait à la discipline. Je conclus de cette observation, que si la classe du Vinaya semble manquer tout à fait à la collection de M. Hodgson, c'est que le titre général de cette classe est masqué par les titres particuliers de quelques livres qui doivent y rentrer. La liste d'ouvrages buddhiques donnée par M. Hodgson, et dont il sera fréquemment parlé plus bas, nous fournit deux exemples d'Avadânas qui appartiennent nécessairement à la classe du Vinaya; ce sont le Kaṭhina avadâna, qui traite du vase, du bâton et du vêtement des Religieux, et le Piṇḍapâtra avadâna, qui est relatif au vase à recueillir les aumônes[1]. Les Népâlais ne peuvent

[1] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 430.

ignorer la grande division des écritures buddhiques en trois classes, puisque leurs livres mêmes, textes canoniques et commentateurs, en parlent comme de quelque chose de vulgaire. Mais nous ne possédons pas un catalogue des livres sanscrits du Népâl où ces livres soient rangés sous l'une ou sous l'autre des classes auxquelles ils appartiennent. Le fait cependant ne doit pas prévaloir contre le droit, et en l'absence de tout renseignement positif sur ce point, nous pouvons en toute assurance recourir à la tradition tibétaine, qui fixée par l'écriture entre le VIIe et le XIIIe siècle de notre ère, nous offre des renseignements antérieurs de près de onze siècles à la tradition recueillie, il y a vingt ans environ, au Népâl. J'hésite d'autant moins à combler les lacunes de la tradition népâlaise par les données que fournit la bibliothèque du Kah-gyur, que cette bibliothèque ne renferme à bien peu de chose près que des traductions des livres sanscrits, et que les livres du Népâl tirent leur autorité de la langue dans laquelle ils ont été écrits, bien plus que de la contrée où M. Hodgson les a découverts.

Je passe maintenant à la troisième division, celle de l'Abhidharma piṭaka. Le commentaire de l'Abhidharma kôça, que j'ai cité plus haut, explique le mot *abhidharma* par *abhimukhô dharmah*, « la loi présente ou manifeste[1], » et c'est également ainsi que l'entendent les interprètes tibétains du Kah-gyur[2]. Les Buddhistes chinois n'en donnent pas une explication aussi claire quand ils disent qu'*abhidharma* signifie *discours*, *entretien*, et qu'ils ajoutent que « ce sont des traités, où par le moyen de demandes et de réponses, on fait « un choix arrêté entre les divers procédés indiqués par la loi[3]. » Je montrerai plus tard, en exposant les données conservées par la tradition singhalaise sur les écritures buddhiques, que la signification de *discours* n'est pas inconnue aux Buddhistes du Sud; seulement, en traduisant *abhidharma* par « discours prononcé pour les Dieux, » les Singhalais ont essayé de relever l'importance de ces livres qui renferment en réalité la partie la plus haute de la doctrine buddhique. L'Abhidharma contient en effet la métaphysique, et en général les opinions que les Buddhistes se font de tout ce qui existe. Ce titre ne paraît dans aucune des deux listes de M. Hodgson; l'Abhidharma ne manque cependant pas à sa collection, et il y est représenté par la Pradjñâ pâramitâ, « la Perfection de la sagesse » ou « la Sagesse transcen-

[1] *Abhidharma kôça vyâkyâ*, f. 8 *b* du man. de la Société Asiatique.

[2] Csoma, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 43.

[3] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 108.

« dante, » selon l'explication que donnent de ce terme les Tibétains[1], et d'après M. Schmidt, les Mongols[2]. Je reviendrai plus bas sur ce titre quand j'examinerai les livres qui le portent; il faut auparavant achever de décrire d'une manière générale les trois divisions les plus larges des écritures buddhiques.

Présentée comme elle l'est dans le passage précité du commentaire sur l'Abhidharma kôça, et dans l'analyse du Kah-gyur de Csoma de Cōrōs, cette classification des livres de Çâkya paraît embrasser des ouvrages d'une égale autorité, et rien n'indique qu'il existe entre les trois recueils qu'elle comprend une différence quelconque. Un examen plus attentif permet cependant de soupçonner l'existence de quelques distinctions utiles pour la connaissance des livres réunis sous ces trois chefs principaux. Ainsi je trouve divers passages de l'Abhidharma kôça desquels on est en droit de conclure que les recueils qui renferment l'Abhidharma n'émanent pas directement, ni au même titre que les Sûtras, de la prédication de Çâkya. L'auteur du traité dont je parle dit, par exemple, en propres termes: « Abuddhôktam « Abhidharma çâstram » (le livre qui renferme la métaphysique n'a pas été exposé par le Buddha[3]). Les éléments de cette partie de la doctrine buddhique sont, suivant lui, dispersés dans divers livres où Çâkya énonce incidemment et en traitant d'autres sujets plusieurs principes de métaphysique, comme celui-ci: « tout composé est périssable, » axiome fondamental dans toutes les écoles buddhiques, et que le commentateur a choisi pour prouver cette opinion, que sans avoir exposé positivement l'Abhidharma ou la métaphysique, Çâkya n'en avait pas moins fondé cette partie de la science par son enseignement. On connaît même des Sûtras, comme l'Artha viniçtchaya, auxquels s'applique le titre d'*Abhidharma*, parce qu'on y trouve la définition des lois, ou, d'une manière plus générale, la définition de tout ce que désigne le terme très-vaste de *Dharma*, savoir les conditions, les rapports, les lois, ou les êtres qui se présentent sous telles et telles conditions, qui soutiennent entre eux tels et tels rapports, et qui sont régis par telles et telles lois[4]. Il faut bien, ajoute le commentateur, que l'Abhidharma ait fait partie de l'enseignement de Çâkya, puisqu'il est question

[1] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 43.

[2] *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 355.

[3] *Abhidharma kôça vyâkyâ*, f. 427 *b* de mon manuscrit.

[4] Il n'est pas inutile de rassembler ici les

dans un Sûtra d'un Religieux auquel on attribue la connaissance des trois Piṭakas[1]. J'examinerai bientôt ce qu'il faut penser de la présence de ce titre « les trois Piṭakas » dans un traité qui passe pour émaner directement de la prédication de Çâkya; ce qu'il importe actuellement de constater, c'est que, suivant notre auteur, les traités de métaphysique se composent d'axiomes qui se trouvent dispersés dans l'enseignement de Çâkya, que l'on en a détachés, et dont on a fait un corps à part sous le nom d'*Abhidharma*.

Mais si cela est ainsi, nous pouvons dire que l'Abhidharma rentre par

notions que M. Hodgson nous donne de ce mot important, dans plusieurs endroits de ses écrits sur le Buddhisme du Nord. *Dharma*, dérivé de *dhṛi* (contenir), de cette manière, « Dhâra- « ṇâtmika iti dharmaḥ, » signifie *nature, constitution propre;* c'est dans ce sens qu'une des grandes écoles du Nord a pu regarder ce terme comme synonyme de *Pradjñâ*, la suprême Sagesse, c'est-à-dire la sagesse de la Nature prise pour le fonds et la cause de toutes les existences. Le terme de *Dharma* signifie encore : 1° la moralité, la vertu; 2° la loi, ou le code moral; 3° les effets matériels, ou le monde phénoménal. (Hodgson, *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. III, p. 502.) D'après le même auteur, ce mot désigne d'une manière plus large encore les êtres sensibles, et les choses ou les phénomènes extérieurs. (Hodgson, *Further note on the Inscript. from Sârnâth*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 213 et 214.) Je traduis ordinairement ce terme par *condition*, d'autres fois par *lois;* mais aucune de ces traductions n'est parfaitement complète; il faut entendre par *Dharma* ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ce qui constitue sa nature propre, comme l'a bien montré Lassen, à l'occasion de la célèbre formule « Ye dharmâ hêtuprabhavâ. » (Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenland.* t. I, p. 228 et 229.) Il y a même bien des cas où il ne faut pas beaucoup presser la signification de ce mot, parce qu'elle est très-vague et presque insensible, notamment à la fin d'un composé. Ainsi je trouve à tout instant, dans les légendes de l'Avadâna çataka, le terme de *dêya dharma*, qu'il faut traduire, non par « devoir ou mérite de ce qui doit être donné, » mais par « charité, offrande; » c'est-à-dire qu'il y faut voir le fait de l'offrande et de l'aumône, et non le devoir de l'accomplir, ni le mérite qui y est attaché. Ce sens est mis hors de doute par l'expression *Dêya dharma parityâga*, qui n'a pas d'autre sens que *abandon d'une offrande.* (*Mahâvastu*, f. 193 *b* de mon man.) On comprend sans peine comment de l'idée de devoir ou mérite de la charité, on passe à l'idée générale de charité, et de là au fait particulier d'une charité spéciale; notre mot français lui-même a toute cette étendue d'acception. Cette expression est, du reste, une des plus authentiques et des plus anciennes du Buddhisme, car elle appartient à toutes les écoles. Clough dans son Dictionnaire singhalais (t. II, p. 283, col. 2), la donne positivement avec le sens de *offerings, gifts, charity;* et je crois l'avoir découverte parmi les inscriptions des cavernes de Sâiṁhâdri, au nord de Djunîra, dans l'ouest de l'Inde. Prinsep (*Note on Syke's Inscript.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. VI, p. 1042 et pl. LIII), qui a si heureusement déchiffré ces courtes légendes, y lit *Dayâdhama*, qu'il traduit par « compassion et piété; » en déplaçant les voyelles, j'y trouve 𑀤𑁂𑀬𑀥𑀫 *dêya dhamma* (don, offrande).

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 8 *b* de mon manuscrit.

son origine dans la classe des Sûtras, et que la section des ouvrages métaphysiques doit surtout son existence, en tant que section distincte, à un travail de compilation qui l'a extraite de l'enseignement du Buddha; et en poursuivant ces conséquences, nous pouvons affirmer avec les Buddhistes du Népâl que les Sûtras sont véritablement la parole du Buddha, *Buddha vatchana*, et le texte fondamental, *Mûla grantha*. Il reste encore à côté des Sûtras la section du Vinaya; mais nous avons vu quelles analogies offrent, au moins quant à la forme, les livres qui composent ces deux classes, puisque divers traités rangés par les Népâlais au nombre des Sûtras, sont placés, d'après les Tibétains, parmi les sources du Vinaya. On comprend d'ailleurs sans peine que les points de Vinaya ou de discipline qui passent pour établis par Çâkya lui-même, n'ont pu l'être que dans ses discours, ou d'une manière plus générale, dans sa prédication; et comme les Sûtras renferment cette prédication, il est permis de dire que le Vinaya n'est qu'une partie des Sûtras, une section composée de ceux des discours de Çâkyamuni qui ont plus spécialement trait à la discipline.

Dans le cours des observations auxquelles vient de donner lieu la classification la plus générale des livres buddhiques, j'ai rapporté l'origine de ces livres à Çâkyamuni, c'est-à-dire, au dernier de sept Buddhas humains dont la tradition a gardé le souvenir[1]. Je n'ai fait que reproduire sur ce point l'opinion des Népâlais, qui attribuent au dernier des Buddhas qu'ils reconnaissent, la composition ou la rédaction de leurs livres sacrés. La date de ces livres se trouve ainsi placée dans les temps historiques, et mise à l'abri de toutes les incertitudes et de tous les doutes qu'elle pourrait faire naître, si la tradition l'eût rattachée à l'existence de tel ou tel de ces anciens Buddhas, qui s'ils ont jamais existé, échapperont longtemps encore à la prise de la critique historique. Sans doute il ne résulte pas encore de ce témoignage une précision bien rigoureuse pour la détermination d'un fait qu'il serait si important de fixer de la manière la plus exacte, puisque l'époque du dernier Buddha est un point contesté entre les diverses écoles buddhiques. C'est cependant déjà un avantage que d'être dispensé d'examiner, au début d'une recherche d'histoire littéraire, la question de savoir quand ont existé les six Buddhas qui ont précédé, dit-on, Çâkyamuni, ou d'avoir à démontrer, comme le pensent des critiques

[1] Hodgson, *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 422.

habiles, que ces Buddhas doivent leur existence au désir qu'aurait eu le dernier d'assurer à sa doctrine le mérite d'une tradition consacrée par une longue suite d'anciens sages. Grâce à la bonne foi des Népâlais, cette question des Buddhas antérieurs à Çâkya est tout à fait distincte de celle qui porte sur la date des livres buddhiques, et ce ne sera pas leur faute si les critiques occidentaux compliquent les difficultés de la seconde en s'occupant avant le temps de la première. Ce serait en effet une tentative prématurée que celle de classer chronologiquement ces anciens Buddhas, avant d'avoir constaté et apprécié l'authenticité des livres qui nous les font connaître. Ce serait même mettre en péril auprès des esprits difficiles les données positives contenues dans ces livres, que de les présenter comme reportant l'origine du Buddhisme dans une antiquité toute mythologique. Je ne veux pas dire par là qu'il faille rejeter sans examen, comme des notions purement fabuleuses, tout ce que racontent les livres buddhiques de ces Buddhas antérieurs à Çâkya; et quoique j'attende peu de résultats positifs de cette recherche, je ne me crois pas le droit de la condamner d'avance sans l'avoir essayée. Je désire seulement établir que la question de l'origine des livres buddhiques doit rester étrangère à celle des anciens Buddhas; et je veux prendre acte, au nom de la critique, du témoignage des Népâlais, qui ne permet pas de faire remonter au delà du dernier Buddha aucun des ouvrages qui nous ont conservé les doctrines buddhiques.

La tradition népâlaise va plus loin encore, et elle affirme que ce fut Çâkya qui écrivit le premier ces ouvrages, et qu'il fut à peu près pour le Buddhisme ce que Vyâsa a été pour le Brâhmanisme[1]. M. Hodgson, il est vrai, en rapportant cette opinion, nous avertit qu'il ne pourrait citer en sa faveur le témoignage d'aucun texte, et j'ajoute qu'en effet aucun des ouvrages que nous possédons à Paris, ne passe pour avoir été écrit par Çâkya lui-même. Je ne crois pas que cette seconde partie de la tradition népâlaise mérite autant de confiance que la première. Je remarquerai d'abord qu'elle est contredite formellement par les assertions des autres écoles buddhiques, et, pour nous en tenir à celles qui sont le plus près de la source primitive, je ne citerai que les livres du Tibet et ceux de Ceylan. Les Tibétains, comme les Singhalais, affirment que ce furent trois des principaux disciples de Çâkya, qui réunirent en un corps d'ouvrages les

[1] Hodgson, *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 422.

doctrines établies par sa prédication: ce fut Ânanda qui recueillit les Sûtras, Upâli le Vinaya, et Kâçyapa l'Abhidharma[1]. Les livres singhalais nous ont même conservé, touchant cette première compilation des écritures buddhiques, une foule de détails fort curieux que nous rappellerons ailleurs. Il me suffit en ce moment d'opposer ce double témoignage à l'opinion des Népâlais, qu'il n'est pas non plus facile de justifier par la forme des livres buddhiques. Nous l'avons déjà dit, cette forme est celle d'un discours, ou d'un dialogue, où Çâkya paraît s'entretenant avec ses disciples; et ceux de ces livres qui, suivant les Népâlais, passent pour les livres authentiques, c'est-à-dire les Sûtras, commencent tous par cette formule : « C'est ainsi « qu'il a été entendu par moi. » Si cette phrase suffisamment significative a été placée en tête des livres attribués à Çâkya, c'est qu'on ne pouvait, sans contredire la tradition la mieux établie, se dispenser de marquer l'intervalle qui existait entre Çâkya, de l'enseignement duquel émanaient ces livres, et le Religieux qui les recueillait après lui. Tout nous porte donc à croire que Çâkya, semblable en cela à d'autres fondateurs de religions, s'est contenté d'établir sa doctrine par l'enseignement oral, et que c'est seulement après lui qu'on a senti le besoin de la fixer par l'écriture, pour en assurer la conservation. Cette opinion recevra une confirmation nouvelle du récit des premières tentatives de rédaction faites dans le concile qui se réunit après la mort de Çâkya. Mais je dois remettre l'examen de ces faits au moment où je rassemblerai ce que la tradition et les textes nous apprennent sur les destinées de la collection buddhique depuis le moment où elle a été rassemblée pour la première fois en un corps d'ouvrages.

En exposant ce que nous savons, d'après la tradition népâlaise, de la triple division des écritures buddhiques, j'ai dit que cette division avait pour elle le témoignage de textes jouissant de quelque autorité; j'ai rapporté, entre autres, plusieurs passages de l'Abhidharma kôça vyâkhyâ, et j'aurais pu en citer un bien plus grand nombre, puisque cet ouvrage rappelle à tout instant les titres de *Sûtra*, *Vinaya* et *Abhidharma*. Mais ce traité n'est pas un livre canonique; c'est l'œuvre de deux auteurs dont aucun n'a caché son nom, œuvre dont nous ignorons la date, mais qui est probablement moderne. Quel qu'en soit l'âge, cette compilation est de beaucoup postérieure

[1] Csoma, *Anal. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 42. Turnour, *Mahâvamso*, p. 12 sqq.

aux livres canoniques auxquels elle se réfère à tout instant. Il n'est donc pas surprenant qu'on y voie cités les titres généraux sous lesquels sont classés ces livres. Mais ce qui a lieu de surprendre, c'est que ces titres se lisent déjà dans les livres canoniques eux-mêmes, livres que la tradition ne fait cependant pas remonter au delà du dernier Buddha. Avant de chercher à expliquer ce fait, il importe de l'exposer nettement.

J'ai allégué plus haut, d'après l'auteur de l'Abhidharma kôça, le témoignage d'un Sûtra (c'est-à-dire d'un des livres que tout nous porte à regarder comme les plus anciens), où l'on cite un Religieux contemporain de Çâkya, qui passait pour connaître le Tripiṭaka, ou les trois collections des écritures sacrées[1]. Ce témoignage n'est pas isolé, et plusieurs traités faisant partie du grand recueil intitulé *Divya avadâna*, répètent ce titre de *Tripiṭaka*, comme s'il était parfaitement connu et usité dès le temps de Çâkya; je crois suffisant de rejeter en note ces indications[2]. Non-seulement ces trois grandes classes sont citées ainsi d'une manière collective, elles sont encore énumérées plus d'une fois, chacune avec leur titre spécial, et la troisième l'est sous un nom remarquable. Il est indispensable de citer ici les passages mêmes où paraissent ces titres : « Paripr̆itchtchhanti Sûtrasya, Vinayasya, « Mâtr̆ikâyâḥ, » c'est-à-dire, Ils font des questions sur le Sûtra, sur le Vinaya, sur la Mâtr̆ikâ[3]; « Sûtram Mâtr̆ikâ tcha Dêvamanuchyêchu pratichṭhitam, » c'est-à-dire, Le Sûtra et la Mâtr̆ikâ sont établis au milieu des hommes[4]; « Âyuchmatâ Mahâ Kâtyâyanêna pravrâdjitah, têna pravradjya Mâtrikâ adhî- « tâ; » c'est-à-dire, Le respectable Mahâ Kâtyâyana lui fit embrasser la vie religieuse; quand il l'eut embrassée, il lut la Mâtrikâ[5].

Que conclure de ces textes? Dira-t-on que la triple division des écritures buddhiques existait déjà du temps de Çâkyamuni? Mais de deux choses l'une : ou elle lui était antérieure, ou elle venait de lui. Si elle lui était antérieure, c'est-à-dire si elle dérivait des Buddhas qu'on dit l'avoir précédé, la tradition se trompe quand elle rapporte au dernier Buddha, à Çâkyamuni lui-même, les livres que nous possédons aujourd'hui; si, d'un

[1] *Abhidharma kôça vyâkyâ*, f. 8 *b* de mon manuscrit.

[2] *Pûrṇa*, dans *Divya avad.* f. 26 *b* du man. de la Société Asiatique : « Tripiṭakaḥ saṃghaḥ » (assemblée qui connaît les trois recueils). *Kôṭikarṇa*, ibid. f. 9 *b* : « Têna tr̆itîyapiṭakam « adhîtam » (par lui fut lu le troisième recueil).

[3] *Kôṭikarṇa*, ibid. f. 9 *b*.

[4] *Saṃgha rakchita*, ibid. f. 166 *a*.

[5] *Kôṭikarṇa*, ibid. f. 9 *a*.

autre côté, elle venait de lui, la tradition se trompe encore, en attribuant aux trois principaux disciples de Çâkyamuni la division des écritures sacrées, et en plaçant cette division après sa mort. Mais, hâtons-nous de le dire, il est impossible que la tradition soit dans l'erreur sur ces deux points à la fois, et je ne puis admettre que les mentions assez rares que des ouvrages réputés sacrés font de la triple division des écritures buddhiques, doivent l'emporter sur le témoignage de la tradition népâlaise, que confirme, ainsi qu'on le verra plus tard, celui de la tradition de Ceylan.

Les citations rapportées tout à l'heure me paraissent être de ces interpolations qui s'introduisent naturellement dans les livres que l'on fait passer de la forme orale à la forme écrite. En recueillant, après la mort de Çâkyamuni, l'enseignement de leur maître, les disciples classèrent les souvenirs encore vivants de cet enseignement sous trois titres généraux que ne représentent qu'imparfaitement les noms de morale, de discipline et de métaphysique. Occupés comme ils l'étaient de cette division, il était bien difficile qu'ils n'en laissassent pas percer quelques indices dans les ouvrages mêmes qu'ils y faisaient entrer. Voilà pour les temps anciens. Mais si depuis cette première rédacsion, il s'en est fait une seconde, une troisième; si les livres, conservés longtemps par la tradition orale, ont été remaniés à plusieurs reprises, n'est-il pas naturel que les titres des trois grandes classes, que l'on continuait à respecter à cause de l'ancienneté de leur origine, se soient glissés dans quelques-uns des livres compris sous ces classes mêmes? C'est de cette manière que j'explique comment il se fait que les titres rappelés plus haut paraissent dans le corps même des livres attribués au dernier Buddha, c'est-à-dire à une époque où, suivant la tradition, ces titres n'étaient pas encore inventés. Je ne vois là rien de prémédité, et le fait me semble être très-simple. Possible dans la supposition d'une seule rédaction des livres sacrés, il devenait inévitable du moment que ces livres furent rédigés plus d'une fois; car au temps de la seconde rédaction, et plus encore au temps de la troisième, la division des écritures buddhiques en trois classes était un fait accompli, un fait presque sacré, que les compilateurs pouvaient aisément confondre avec les autres faits conservés dans les écritures dont ils donnaient une rédaction nouvelle.

Je n'insisterai pas davantage sur ce point, parce que je dois, en résumant ce qu'on sait de la collection népâlaise, parler des diverses rédactions

qui en ont été faites à diverses époques. Je signalerai seulement la curieuse expression de *Mâtrĭkâ*, par laquelle les trois passages précités du Divya avadâna désignent, à ce qu'il semble, la troisième classe du Tripiṭaka. Elle rappelle le titre de *Yum* ou *Ma-mo* « la mère, » que les Tibétains donnent à cette même classe[1]. Rien ne nous apprend l'origine de cette dénomination; nous savons seulement par les textes du Népâl, qu'elle est familière aux Buddhistes de ce pays, comme elle l'est à ceux du Tibet qui l'ont sans doute empruntée aux textes sanscrits[2]. Il faut la considérer comme ancienne, puisqu'elle est admise par toutes les écoles, celle du Sud comme celle du Nord. Je remarque en effet dans un des Suttas (Sûtras) pâlis les plus estimés des Singhalais, que des Religieux sont nommés « possesseurs de la loi, de la discipline et de la Mâtrĭkâ[3]; » et cette expression est répétée dans une autre collection non moins célèbre[4]. Je dois cependant avertir que M. Turnour fait de la Mâtrĭkâ une portion du Vinaya.

Enfin, et pour ne rien omettre de ce qui touche aux divisions les plus générales des écritures buddhiques, je vais en exposer une autre classification sur laquelle la tradition népâlaise garde, à ma connaissance, un silence complet, et qui cependant est indiquée souvent dans les textes, plus souvent même que la division en trois classes examinée tout à l'heure. Je veux parler des quatre *Âgamas*, ou recueils de la loi, dont le Divya avadâna fait plusieurs fois mention. Voici les textes où j'en trouve l'indication : « Sa âyuchmatâ « Çâriputtrêṇa pravrâdjita upasam̃pâdita Âgamatchatuchṭayam tcha grâhi- « ṭaḥ, » c'est-à-dire, Quand il eut été introduit par le respectable Çâriputtra[5]

[1] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 43.

[2] Csoma, *Notices on the life of Shakya*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 317.

[3] *Parinibbâna sutta*, dans *Dígha nikâya*, f. 92 *a* de mon manuscrit.

[4] *Anguttara nikâya*, f. *khi b*, man. de la Bibliothèque du Roi.

[5] Çâriputtra est, avec Mâudgalyâyana, dont il sera parlé plus tard, le premier des disciples de Çâkyamuni. On peut voir dans le Foe koue ki, tant au texte de Fa hian qu'aux notes de MM. A. Rémusat et Klaproth, des détails aussi intéressants qu'exacts sur ce personnage célèbre. Les passages qui se rapportent à sa naissance et à sa mort sont indiqués tous à la table de cet ouvrage. Le seul point qui soit sujet à contestation est la note où il est dit que Çâriputtra avait été instruit dans la Pradjñâ, ou dans la Sagesse, par le célèbre Avalôkitêçvara. (*Foe koue ki*, p. 107.) Cette assertion est très-probablement empruntée à quelque Sûtra développé; je n'en trouve pas la moindre trace dans les livres que j'examine en ce moment. Çâriputtra se nommait *Upatichya*, c'est le nom que les Tibétains traduisent *Ñe rgyal*, et que cite Klaproth. (*Foe koue ki*, p. 264. Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 49.) Il le tenait de son

dans la vie religieuse, il reçut l'investiture et la connaissance des quatre Âgamas[1]. *Âgamatchatuchṭayam adhîtam.* « Les quatre Âgamas ont été lus[2]. » *Ihâpy Âgamatchatuchṭayam sthâpayêt.* « Qu'il établisse ici même les quatre « Âgamas[3]. » Enfin les titres de ces quatre Âgamas nous sont donnés dans le passage suivant : *Tvam tâvat saṁyuktakam adhîchva, tvam api madhyamam, tvam api dîrghâmam... Aham api tâm êvâikôttarikâm vimrĭchṭarûpâm pradjvâlayâmi.* « Lis donc, toi le court Âgama, toi le moyen, toi le grand; quant « à moi, je me charge d'éclaircir la collection supplémentaire, dont j'ai « clairement considéré le sujet[4]. » Il se peut qu'il reste encore quelque doute sur le titre du quatrième Âgama, lequel est assez obscur. Quoi qu'il en soit de ce point de détail, nous avons ici quatre collections ou recueils sur lesquels la tradition népâlaise ne nous apprend rien. Ce qui donne cependant de l'intérêt à cette classification, c'est qu'elle se retrouve, ainsi que nous le dirons plus tard, chez les Singhalais, exactement avec les mêmes titres, sauf le quatrième qui s'y lit *Anguttara*[5]. Elle n'est pas moins familière aux Chinois, et parmi les ouvrages buddhiques originaux dont font usage leurs auteurs, il en est peu qui soient plus fréquemment cités que les Âgamas. J'ai déjà rappelé le titre général de ces quatre recueils, en parlant des livres indiens qui ont dû être traduits à la Chine. J'ajoute ici que les quatre Âgamas sont nominativement cités, d'après une grande compilation chinoise, dans une note substantielle de M. Landresse sur le Foe koue ki[6]. Le quatrième Âgama y porte le titre qu'il a chez les Singha-

père, qui s'appelait Tichya, tandis que le nom de *Çâriputtra* lui venait de sa mère Çârikâ. (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 49.) Fa hian nous apprend qu'il naquit dans le village de Nalo, près de Râdjagrĭha. Il est singulier que Klaproth n'ait pas rapproché de ce nom celui de *Na lan tho,* dont les auteurs chinois parlent, entre 780 et 804 de notre ère. (*Foe koue ki,* p. 256.) Le premier nom n'est qu'une abréviation du second *Na lan tho*, et ce dernier reproduit exactement l'orthographe *Nalada* ou *Nalanda* que donne Csoma (*Asiat. Res.* t. XX, p. 48), ou plus rigoureusement encore *Nâlanda,* comme l'écrivent les textes sanscrits du Nord et les livres pâlis du Sud. Le Mahâvastu nomme ce lieu *Nâlanda grâma*, et le place à un demi-yôdjana de Râdjagrĭha, capitale ancienne du Magadha. (*Mahâvastu*, f. 264 *a* de mon man.) L'ouvrage que je cite en ce moment, rapporte avec de grands détails l'histoire de la jeunesse et de la conversion d'Upatichya ou Çâriputtra, et presque dans les mêmes termes que le Dul-va tibétain, analysé par Csoma. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 48 sqq.)

[1] *Saṁgha rakchita* dans *Divya avadâna*, f. 165 *a*.

[2] *Kôṭikarṇa* dans *Divya avad.* f. 9 *a*.

[3] *Saṁgha rakchita* dans *Divya avadâna*, f. 166 *a*.

[4] *Id. ibid.*

[5] Turnour, *Mahâvamso*, Append. p. LXXV.

[6] *Foe koue ki*, p. 327.

lais, *Anguttara;* ce qui donnerait à penser qu'il s'agit pour les Chinois des Âgamas du Sud, et non de ceux du Nord, si toutefois il existe touchant ces livres quelque différence entre les deux écoles. Je soupçonne cependant que les Buddhistes de la Chine connaissent également la dénomination népâlaise, *Êkôttara;* car c'est sans doute ce titre que M. A. Rémusat a déjà traduit, peut-être un peu obscurément, par « l'Âgama augmenté « d'un[1]. » Il est probable que, pour les Buddhistes du Nord comme pour ceux du Sud, cette division, loin d'embrasser l'ensemble des écritures buddhiques, ne se rapporte qu'à la classe des Sûtras. Mais comme les textes sanscrits où je la trouve ne décident pas ce point, j'ai cru devoir la signaler ici, sauf à y revenir quand je comparerai les livres pâlis de Ceylan aux livres sanscrits du Népâl.

La division en trois grandes classes que j'ai exposée la première, nous montre le Buddhisme établi à titre de religion et de philosophie; car elle embrasse la discipline, la morale et la métaphysique, et elle répond ainsi à tous les besoins auxquels la prédication de Çâkyamuni avait pour but de satisfaire. Mais elle n'est pas la seule qui soit connue au Népâl, et M. Hodgson nous a donné, ainsi que je l'ai dit plus haut, deux listes de livres buddhiques, rédigées d'après un système différent. Ces deux listes, qui ont été publiées, l'une en caractères européens et avec quelques détails sur les ouvrages dont elle se compose, l'autre en caractères dêvanâgaris, mais sans aucun éclaircissement, ont été également disposées sans égard pour la triple division en Sûtra, Vinaya et Abhidharma. On y voit, il est vrai, paraître très-souvent le nom de *Sûtra;* mais les titres de *Vinaya* et d'*Abhidharma* y manquent absolument; et encore celui de *Sûtra* n'y est-il pas mis en évidence, comme cela serait nécessaire si les compilateurs de ces listes eussent voulu indiquer que les Sûtras formaient à eux seuls une des trois grandes classes des écritures sacrées. La classification de la liste publiée en caractères dêvanâgaris est, suivant M. Hodgson, l'ouvrage du Religieux buddhiste qu'il employait; et ce savant, qui dès l'origine de ses recherches a pris tant de précautions pour arriver à la vérité, nous avertit qu'il est douteux que cette classification puisse être justifiée par le témoignage des livres eux-mêmes[2]. Cette observation me dispense de m'y arrêter

[1] *Journal des Savants*, année 1831, p. 605 et 726.

[2] *Transact. of the Roy. Asiat. Society*, t. II, p. 229.

longuement, et il me suffira de dire que cette division en *Pûraṇa* ou livres anciens, *Kâvya* ou poëmes, *Vyâkaraṇa* ou grammaires, *Kôça* ou dictionnaires, *Tantra* ou rituels ascétiques, *Dhâraṇî* ou charmes et formules, non-seulement mêle le profane avec le sacré, mais confond, sous la dénomination vague de livres anciens, des ouvrages de caractères et de titres très-divers.

La classification beaucoup plus détaillée que M. Hogdson a jointe à son premier Mémoire sur le Buddhisme, a une plus grande importance et mérite à un haut degré l'attention de la critique par le nombre et par la variété des renseignements qu'elle contient, et de plus, parce qu'elle est, à peu de chose près, également admise par les Buddhistes de Ceylan. Il nous faut l'examiner ici en détail, parce que les lumières que nous y trouverons doivent servir à nous orienter dans le dédale obscur de la littérature sacrée des Buddhistes. Nous avons en outre l'avantage de la retrouver chez les Chinois, où elle est commentée et justifiée par des observations curieuses [1]; et nous sommes ainsi en état de suppléer dans quelques cas au silence des Buddhistes népâlais. De même que la liste donnée à M. Hodgson par son Religieux, celle que nous signalons en ce moment est rédigée sans aucun égard à la triple division des écritures buddhiques. Les ouvrages y sont ramenés, d'après leur contenu, sous douze chefs principaux, ou, pour nous servir des paroles mêmes de M. Hodgson, les écritures buddhiques sont de douze espèces, connues chacune par un nom différent [2].

1° « *Sûtra*. Ce sont les écritures fondamentales (*Mûla grantha*), comme « la Rakcha bhâgavatî et la Achṭasâhasrikâ Pradjñâ pâramitâ. Elles équivalent « aux Vêdas des Brâhmanes. »

Je remarque d'abord que nous voyons ici reparaître l'opinion déjà indiquée, que les Sûtras sont les écritures fondamentales des Buddhistes; mais les livres cités comme spécimens de la classe des Sûtras donnent lieu à une difficulté faite pour arrêter un lecteur qui n'aurait pas accès aux manuscrits de ces ouvrages mêmes. Nous avons vu que la Pradjñâ pâramitâ (et j'ajoute maintenant la Rakcha bhâgavatî, qui n'en est qu'un autre titre) était consacrée à la métaphysique, et qu'en cette qualité, cet ouvrage était placé par les traducteurs tibétains au nombre des livres dont se compose l'Abhidhar-

[1] Landresse dans le *Foe koue ki*, p. 321 sqq.

[2] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 426 et 427.

ma piṭaka. Si la Pradjñâ pâramitâ appartient à l'Abhidharma, comment peut-elle être citée comme modèle de la classe des Sûtras? Cela vient, je crois, non-seulement de la haute importance de la Pradjñâ, qui est, chez les Buddhistes du Nord, un recueil fondamental pour la métaphysique, mais encore de ce que ce traité, ainsi que les diverses rédactions qu'on en possède, est un véritable Sûtra quant à la forme. Ici se vérifie ce que j'ai dit plus haut sur la possibilité de faire rentrer la section de l'Abhidharma dans celle des Sûtras. Cette possibilité, que je déduisais du témoignage de l'Abhidharma kôça, doit être admise comme un fait positif, maintenant que nous voyons les traités consacrés à la métaphysique présentés sous la forme de Sûtras véritables, et qu'il est constaté que les traducteurs tibétains ne peuvent former leur section de l'Abhidharma qu'avec des livres qui se donnent pour des Sûtras, c'est-à-dire pour des discours du Buddha.

2° « *Gêya*. Ce sont des ouvrages en l'honneur des Buddhas et des Bô« dhisattvas écrits en un langage mesuré. Le Gîta gôvinda des Brâhmanes « est équivalent à notre Gîta pustaka, qui appartient à la classe des Gêyas. »

J'ajoute à cette description que le Gîta pustaka, autrement dit *Gîta pustaka sam̃graha*, ou Résumé du livre des chants, est décrit par M. Hodgson comme une collection de chants sur des sujets religieux, composés par divers auteurs [1]. Cela me donne lieu de penser que ce livre ne fait pas partie de la collection originale des écritures buddhiques. La liste de M. Hodgson ne cite pas d'autre Gêya. Ce titre signifie « fait pour être « chanté; » et s'il y a des Gêyas dans les livres qui passent pour inspirés, ces Gêyas ne doivent être que des fragments ou morceaux plus ou moins étendus, composés en vers, et qui peuvent être chantés. Mais je ne trouve pas que les Gêyas forment une classe de livres reconnue par les commentateurs que j'ai été à même de consulter, et je ne puis expliquer l'existence de ce titre dans la liste de M. Hodgson que de deux manières : ou les Gêyas sont des vers ou des chants faisant partie des livres primitifs, et, comme je le disais tout à l'heure, extraits de ces livres, ou ce sont des ouvrages postérieurs à la division des écritures buddhiques en trois classes. J'ajoute qu'il peut exister des Gêyas de ces deux espèces, en d'autres termes, que l'on doit trouver dans les textes buddhiques des chants ou seulement des vers nommés *Gêyas*, tout comme il est possible que des

[1] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 431.

auteurs modernes aient composé des chants de ce genre en l'honneur des Buddhas et des Bôdhisattvas. Le témoignage des Buddhistes chinois confirme la première de ces deux suppositions. « Ce mot, disent-ils, signifie « *chant correspondant* ou *chant redoublé*, c'est-à-dire qu'il répond à un texte « précédent et qu'il le répète pour en manifester le sens. Il est de six, de « quatre, de trois ou de deux phrases[1]. » Cette définition s'applique exactement à ces stances que l'on rencontre dispersées dans tous les livres émanés de la prédication de Çâkya, et qui ont pour objet de résumer et de présenter, sous une forme précise, le sens d'un discours ou d'un récit. Dans les Sûtras développés (*Vâipulya sûtra*) dont il sera parlé plus bas, ces vers ou ces stances occupent quelquefois une place considérable, et leur nombre dépasse de beaucoup les proportions fixées par la définition chinoise; mais leur objet est toujours le même, et il n'y a rien d'important dans la partie poétique de ces livres qui ne soit déjà dans l'exposition en prose. Je remarquerai cependant, que dans les Sûtras que je viens de citer et dont le Lotus de la bonne loi offre un modèle, ces stances sont précédées d'une formule de ce genre : « En ce moment Bhagavat (Çâkyamuni) prononça les « stances suivantes, » et que ces stances sont nommées *Gâthâ*. Il me semble que d'après la définition chinoise nous devrions trouver ici *Gêya* au lieu de *Gâthâ;* mais cette légère difficulté s'explique si l'on admet que *Gêya* est le nom générique de tout ce qui est par sa forme susceptible d'être chanté, et que le mot de *Gâthâ* désigne chacune des stances mêmes dont se compose le Gêya. En un mot, un Gêya peut n'être formé que d'une seule Gâthâ, comme il peut en renfermer plusieurs. Nous verrons plus bas le mot de *Gâthâ* employé pour désigner une classe spéciale de livres, et j'aurai alors l'occasion d'énoncer cette conjecture, que la définition donnée par la liste népâlaise du terme *Gêya* s'applique mieux à celui de *Gâthâ*. Mais quelle que soit la nuance qui les distingue l'un de l'autre, je puis dire dès à présent que le mot de *Gêya* serait mal compris si l'on n'y voyait que le titre d'une classe de livres comme l'est celui de *Sûtra*. Cela peut être, si l'on envisage collectivement tout ce qui est Gêya, abstraction faite des textes où les Gêyas se trouvent. Mais ce titre désigne, à proprement parler, un des éléments qui entrent dans la composition des livres buddhiques; et cette observation, que nous allons voir se répéter sur le plus grand nombre

[1] Landresse, *Foe koue ki*, p. 321 et 322.

des articles de la liste népâlaise, est, si je ne me trompe, la seule qui nous montre cette liste sous son véritable jour.

3° « *Vyâkaraṇa*. Ce sont des ouvrages narratifs, contenant l'histoire des « diverses naissances de Çâkya, avant qu'il devînt Nirvâṇa (ou plutôt qu'il « entrât dans le Nirvâṇa), les actions diverses des autres Buddhas et Bôdhi« sattvas, et des formules de prières et de louanges. »

Il y a plusieurs observations à faire sur cette définition. La liste de M. Hodgson présente un grand nombre d'ouvrages qui sont qualifiés de *Vyâkaraṇa çâstra :* ce sont, entre autres, le Gaṇḍa vyûha, le Samâdhi râdja et le Saddharma puṇḍarîka. Or, sur aucun de ces ouvrages, ne paraît le titre de *Vyâkaraṇa;* ces livres sont des Sûtras de l'espèce de ceux qu'on nomme *Mahâyâna,* ou « servant de grand véhicule, » et plusieurs, notamment le Saddharma puṇḍarîka, portent le titre spécial de *Mahâ vâipulya sûtra,* ou « Sûtra de grand développement. » D'où vient donc ce titre de *Vyâkarâṇa* que nous a conservé la tradition népâlaise, et est-il possible de trouver dans les ouvrages qui le portent la raison de l'application qu'on leur en fait? Il faut d'abord remarquer que ce titre doit avoir aux yeux des Buddhistes du Népâl une assez grande importance, puisque M. Hodgson dit en un endroit qu'il comprend trois autres sous-divisions des écritures buddhiques, dont il sera parlé tout à l'heure; et que, dans un autre passage, il nous apprend que l'on tient, quoiqu'à tort, le Vyâkaraṇa pour l'équivalent de la Smriti, ou de la science traditionnelle des Brâhmanes[1]. Mais ces diverses opinions perdent beaucoup de leur valeur, si l'on ne peut découvrir le titre de *Vyâkaraṇa* sur aucun des ouvrages qui, d'après la tradition conservée dans la liste que nous examinons, devraient le porter. L'explication de cette difficulté se trouve, si je ne me trompe, dans la valeur propre que les textes sanscrits du Népâl, comme les livres pâlis de Ceylan, assignent au mot *Vyâkaraṇa.* Cette valeur, justifiée par un très-grand nombre de passages et par le témoignage des versions tibétaines[2], est celle d'*explication* des destinées futures d'un personnage auquel Çâkyamuni s'adresse, en un mot de *prédiction.* Ces sortes de prédictions par lesquelles Çakyamuni annonce à ses disciples que la dignité de Buddha sera un jour la récompense de leurs mérites, sont très-fréquentes dans les textes sanscrits

[1] *Asiat. Res.* t. XVI, p. 422 et 423.

[2] Csoma, *Analys. of the Sher-chin, etc.* dans *Asiat. Researches,* t. XX, p. 409, 410, 453, 454, 480, 484.

du Népâl, et il n'est presque aucun Sûtra de quelque étendue qui n'en renferme une ou plusieurs; or comme elles ont pour les Buddhistes une importance considérable, en ce qu'elles promettent à leur croyance un avenir sans limites et des représentants sans fin, il se peut qu'elles aient fourni un élément d'une valeur suffisante pour une classification qui est au moins aussi littéraire que religieuse. Je me figure donc que quand on dit au Népâl d'un livre réputé sacré (et on le dit de plusieurs Sûtras), que c'est un Vyâkaraṇa, cela veut dire que ce livre renferme une partie plus ou moins étendue qui est consacrée aux prédictions que Çâkyamuni adresse à ses disciples, ou simplement peut-être, un chapitre de prédictions, comme cela se voit dans le Lotus de la bonne loi. L'explication des Buddhistes chinois est encore ici d'accord avec l'interprétation étymologique. « Ce mot sanscrit, « disent-ils, signifie *explication*. C'est quand le Tathâgata parlant aux Bôdhi« sattvas, aux Prâtyêkas, aux Çrâvakas, leur raconte l'histoire des Buddhas, « comme dans le Fa hoa king, où il dit : Toi A y to (*Mâitrêya*), dans le « siècle à venir, tu accompliras l'intelligence de Buddha, et tu t'appelleras « Mâitrêya[1]. » Le commencement de cette définition est un peu vague, et peut-être, au lieu de « leur raconte l'histoire des Buddhas, » faut-il dire « leur raconte qu'ils seront des Buddhas ; » mais la fin de l'explication chinoise est plus curieuse en ce qu'elle me suggère un rapprochement de quelque intérêt. Je ne puis affirmer si *Fa hoa king*, ou le Livre de la fleur de la loi[2], est le titre tronqué, soit de la première version chinoise, *Tching fa hoa king*, soit de la troisième, *Miao fa*, dont je dois, comme je l'ai dit plus haut, la connaissance à M. Stan. Julien ; mais si ces titres n'appartiennent pas au même ouvrage, il est au moins permis de supposer que le Fa hoa king a beaucoup d'analogie avec le Lotus de la bonne loi que nous possédons en sanscrit ; ainsi le *A y to* de la citation précitée est le sanscrit *Adjita*, « invincible, » titre que, dans le Lotus, Mañdjuçrî adresse à chaque instant au Bôdhisattva Mâitrêya. Je ne trouve pas dans le Lotus la

[1] Landresse, *Foe koue ki*, p. 323.

[2] Le Fa hoa king est un livre très-fréquemment cité dans les notes du Foe koue ki, soit par M. A. Rémusat, soit par les éditeurs de son travail. Mais la traduction que je propose de ce titre ne se trouve pas dans le Foe koue ki ; et j'en avertis, de peur que mon erreur, si j'en commets une, ne soit imputée aux savants éditeurs. En traduisant *fa* par *dharma* (loi), je me fonde sur le sens qu'a ce monosyllabe *fa* dans la formule *foĕ fa seng*, qui représente, ainsi que l'a établi M. Landresse, les termes sanscrits de la célèbre triade, *Buddha, Dharma, Saṁgha*, dont il sera question plus tard.

phrase même que cite la définition chinoise; mais la soixante-quatrième stance du premier chapitre de cet ouvrage exprime la même idée, quoique dans des termes un peu différents.

De tout ce qui précède, il résulte que le terme de *Vyâkaraṇa* désigne, non plus une classe des écritures buddhiques, mais un des éléments qui figurent dans ces écritures. Il existe des Vyâkaraṇas dans les livres réputés inspirés, dans les Sûtras, par exemple; mais il n'y a pas de Sûtras dans les Vyâkaraṇas; en un mot, les prédictions sont renfermées dans les livres, comme le sont les chants ou Gêyas du précédent article; mais les livres ne sont pas plus dans les prédictions que dans les chants.

4° « *Gâthâ*. Ce sont des ouvrages narratifs, contenant des récits moraux, « Anêkadharmakathâ (c'est-à-dire des expositions variées de la loi), relatifs « aux Buddhas. Le Lalita vistara est un Vyâkaraṇa de l'espèce nommée *Gâthâ*. »

Les observations que je viens de faire sur les Gêyas et les Vyâkaraṇas ne s'appliquent pas moins rigoureusement aux Gâthâs. Ce mot désigne une stance, et je ne connais dans la collection de M. Hodgson aucun ouvrage qui porte ce titre. Le terme de *Gâthâ* se rencontre cependant plus d'une fois dans un grand nombre de ces livres; mais, comme je l'ai dit à l'occasion des Gêyas, il n'y désigne jamais que les portions poétiques d'une étendue très-variable, qui sont fréquemment introduites dans les textes rédigés en prose. On ne doit, il me semble, attacher aucune importance à cette observation, que le Lalita vistara est un Vyâkaraṇa de l'espèce appelée *Gâthâ;* elle tend à donner au titre de *Vyâkaraṇa* un caractère de généralité qui en fait le nom d'une classe de quelque étendue; et c'est de cette manière que M. Hodgson a pu dire, d'après ses autorités népâlaises, que les Gâthâs passent pour une sous-division des Vyâkaraṇas [1]. Mais les remarques dont ce titre a été l'objet dans le paragraphe précédent, nous ont appris ce qu'il désignait à proprement parler; et l'autorité irrécusable des textes nous montre qu'il n'offre, avec celui de *Gâthâ*, d'autre analogie que de se rencontrer dans les mêmes ouvrages. Quant au terme même de *Gâthâ*, les Buddhistes chinois le définissent ainsi: « Ce mot signifie *vers chanté;* c'est un « discours direct et de longue haleine en vers, comme le Koung phin dans « le *Kin kouang ming king* ou le Livre de la splendeur de l'éclat de l'or [2]. » Cette définition, en distinguant par l'étendue les Gâthâs des Gêyas, nous

[1] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 422. — [2] Landresse, *Foe koue ki*, p. 322.

reporte à celle que la liste népâlaise donne des Gêyas, et qui semble s'appliquer à des ouvrages d'une certaine longueur et entièrement écrits en vers. J'ignore le terme sanscrit correspondant aux mots chinois *Koung phin*, mais « le Livre de la splendeur de l'éclat de l'or » est très-vraisemblablement le Suvarṇa prabhâsa de la Collection népâlaise; cet ouvrage renferme en effet un morceau étendu, entièrement rédigé en vers. Mais quel que puisse être l'usage que l'on fait des Gâthâs dans les textes réputés sacrés, je ne puis m'empêcher de remarquer combien la définition chinoise confirme ce que j'ai dit plus haut touchant le rapport des Gâthâs avec les Gêyas. Sans revenir sur ce point, je me contente de répéter qu'ici encore nous devons voir, non le titre d'une classe spéciale de livres, mais l'indication d'un des éléments qui entrent dans la composition de ces livres mêmes.

5° « *Udân* (lisez *Udâna*). Traités sur la nature et les attributs des Bud« dhas, sous la forme d'un dialogue entre un Buddhaguru et un Tchêla. »

Je remarque d'abord qu'il faut lire *tchâilaka*, plutôt que *tchêla*, mot qui est le nom d'une sorte de vêtement. Le titre de *tchâilaka* désigne, suivant les Népâlais, la quatrième des cinq classes dont se compose chez eux le corps des Religieux buddhistes. Le Tchâilaka est celui qui se contente d'une pièce d'étoffe suffisante pour couvrir sa nudité, et qui rejette tout autre vêtement comme superflu [1]. Suivant la définition de l'Udâna, il faut pour constituer un livre de ce genre, un Religieux qui soit auditeur et un Buddha qui soit Guru, c'est-à-dire précepteur spirituel; mais la liste de M. Hodgson n'offre aucun exemple d'un livre portant le titre d'*Udâna*, et je n'ai trouvé ce titre sur aucun des volumes que nous possédons à Paris. Nous ne connaissons donc pas de spécimen de cette classe d'ouvrages, et il est jusqu'ici plus prudent d'y voir une des parties ou un des éléments des écritures buddhiques, conformément à l'explication que j'ai proposée pour les trois titres précédents. Or je rencontre souvent dans les légendes qui font partie du Divya avadâna, par exemple, ainsi que dans le Lalita vistara, l'expression *udânam udânayati*, laquelle, d'après l'ensemble du contexte, me paraît offrir ce sens, « il prononce avec emphase une louange ou des paroles de « joie [2]. » Cette signification particulière du mot *udâna*, qui est, à ma connais-

[1] Hodgson, *Sketch of Buddhism* dans *Trans. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 245.

[2] *Kôṭikarṇa* dans *Divy. avad.* f. 1 *a*. *Pûrṇa*, ibid. f. 17 *b*, 23 *a* et 25 *b*. *Supriya*, ibid. f. 47 *a* et 58 *a*. *Lalita vistara*, f. 60 *a* de mon manuscrit et pass.

auditeurs de Çâkya; c'est même là le titre du premier chapitre de cet ouvrage. Je pense donc que quand la liste népâlaise dit que les Nidânas font partie des écritures buddhiques, cela veut dire qu'un des éléments qui entrent dans la composition des livres formant le corps de ces écritures, c'est le Nidâna, ou l'indication des raisons et des motifs. La définition des Buddhistes chinois confirme de point en point mon explication. « Le « mot *nidâna*, disent-ils, signifie *cause, raison pour laquelle,* comme quand, « dans les King, il y a quelqu'un qui demande la cause, et qu'on dit, c'est « telle chose; comme pour les préceptes, quand il y a quelqu'un qui trans- « gresse ce qu'ils prescrivent, on en tire une conséquence pour l'avenir. C'est « ainsi que le Tathâgata donne la raison pourquoi telle ou telle chose arrive. « Tout cela s'appelle *cause, raison pour laquelle;* comme dans le livre sacré « Hoa tching yu phin, où l'on explique la cause d'un événement par ce qui « a eu lieu dans des générations antérieures[1]. » Cette explication ne laisse, à ce que je crois, aucun doute sur la véritable valeur du mot *nidâna;* nous la verrons confirmée par le témoignage des Buddhistes de Ceylan.

7° « *Ityukta.* C'est tout ce qui est dit avec rapport à (quelque chose) ou « en conclusion. L'explication de quelque discours précédent est un Ityukta. »

Cette définition peu claire ne donne qu'une idée imparfaite de la classe de livres qu'elle désigne. La liste népâlaise ne nous offre aucun exemple de l'application du titre d'*Ityukta* à un ouvrage déterminé. Nous n'avons donc, pour en comprendre la valeur, d'autre secours que l'analyse même du mot. Ce terme signifie « dit ainsi, dit comme ci-dessus; » et il sert à indiquer et à clore une citation, qu'il sépare nettement de tout ce qui suit. On voit maintenant ce qu'il faut entendre par la définition népâlaise; il est permis de supposer que s'il existe une classe de livres qui portent le titre d'*Ityukta,* ces livres doivent se composer de citations, de récits ou empruntés à d'autres livres, ou recueillis par la tradition; car la formule « dit ainsi » suppose un narrateur qui ne fait que rapporter les paroles d'un autre. Mais l'explication que j'ai proposée pour les articles précédents est également applicable ici, et l'on doit trouver dans les livres buddhiques des morceaux auxquels convient le titre d'*Ityukta,* soit que ces morceaux soient placés dans la bouche du Buddha, soit que quelqu'un de ses disciples en soit réputé l'auteur. En un mot, l'Ityukta doit être un des éléments constitutifs

[1] Landresse, *Foe koue ki,* p. 322.

des livres buddhiques, mais ce n'est pas nécessairement une classe de ces livres. La définition des Buddhistes chinois vient à l'appui de cette explication. « Ce mot, disent-ils, signifie *affaire primitive*, quand on raconte ce « qui a rapport aux actes des disciples des Bôdhisattvas, pendant leur séjour « sur la terre, comme dans le Pen sse phin du Fa hoa king, où il est question du Bôdhisattva Yo wang, qui se réjouissait dans la vertu brillante et « pure comme le soleil et la lune, et dans la loi obtenue par Buddha, qui « de son corps et de son bras pratiquait les cérémonies, et se livrait à toutes « sortes d'austérités pour obtenir la suprême intelligence[1]. » L'expression d'*affaire primitive* est assez vague; mais les éclaircissements qui suivent montrent que les Chinois entendent par *ityukta* un récit. Il y a dans notre Lotus de la bonne loi un chapitre qui offre quelque analogie avec le sacrifice cité par le commentateur chinois; c'est celui où le Bôdhisattva Sarvasattva priyadarçana fait, auprès du monument d'un Buddha, l'offrande de son bras et de son corps[2].

8° « *Jâtaka* (prononcez *Djâtaka*). Ces livres traitent des actions des « naissances antérieures. »

Cette définition, qui est d'accord avec le sens du terme sanscrit, fait exactement connaître les livres auxquels elle s'applique. Je dis les livres, quoiqu'il n'en existe qu'un seul dans la liste népâlaise et dans la collection de M. Hodgson, qui porte et qui mérite le titre de *Djâtaka* (naissance); c'est le volume intitulé *Djâtaka mâlâ*, ou la Guirlande des naissances, qui passe pour un récit des diverses actions méritoires de Çâkya, antérieurement à l'époque où il devint Buddha. La définition des Buddhistes chinois n'est pas moins exacte. « Ce mot, disent-ils, signifie *naissances primitives* ou « *antérieures*. C'est quand on raconte les aventures que les Buddhas et les « Bôdhisattvas ont éprouvées à l'époque de leur existence dans une autre « terre, etc.[3] » On conçoit très-bien que ces nombreux récits, par lesquels Çâkya fait connaître ses naissances antérieures à sa dernière existence mortelle, aient été rassemblés à part, et qu'on en ait formé une classe de livres nommés *les Naissances*. C'est là, nous le verrons plus tard, ce qu'ont fait les Buddhistes de Ceylan. Il faut donc admettre que *Djâtaka* peut être le titre d'une classe plus ou moins nombreuse de traités consacrés au récit des

[1] Landresse, *Foe koue ki*, p. 322.

[2] *Le Lotus de la bonne loi*, ch. XXII, f. 212 *a* sqq. du texte, et pag. 243 de la traduction.

[3] Landresse, *Foe koue ki*, p. 322.

existences antérieures de Çâkyamuni, et il n'y a pas lieu de faire, contre l'emploi ainsi défini de ce terme, les objections que j'ai exposées sur les articles précédents. Il n'en est pas moins vrai cependant que ce terme n'a dû désigner une classe de livres, que parce qu'il existait, dans les ouvrages réputés inspirés, des récits relatifs aux existences anciennes du Buddha. Il faut donc encore répéter ici ce que j'ai dit à l'occasion des Gêyas, des Gâthâs et des autres divisions de la classification népâlaise. Les naissances sont un des éléments qui entrent dans la composition des livres réputés inspirés. J'ajoute qu'en admettant même l'existence d'une classe spéciale de Djâtakas, cette classe ne devra pas avoir une importance égale à celle des Sûtras, parce qu'il y a des récits d'anciennes existences dans les Sûtras, tandis qu'on ne connaît pas encore de Sûtras dans les Djâtakas.

9° « *Vâipulya*. Ces livres traitent des différentes espèces de Dharma et « d'Artha, c'est-à-dire des différents moyens d'acquérir les biens de ce monde « (*Artha*) et du monde futur (*Dharma*). »

Ici encore nous avons une catégorie de livres dont la liste de M. Hodgson ne nous fournit aucun spécimen. Cette division n'en est pas moins réelle, et on en remarque l'indication sur quelques-uns des volumes que nous possédons à Paris. Ainsi le Lotus de la bonne loi est un Mahâ vâipulya sûtra, s'il en faut croire une stance qui ne fait pas, il est vrai, partie de cet ouvrage, et qui est comme une sorte de préface du copiste. L'existence du titre de *Vâipulya sûtra* est d'ailleurs prouvée par un passage du Lotus de la bonne loi, où il est dit qu'un Buddha expose des Sûtras vâipulyas[1]. Elle est mise hors de doute par les titres de plusieurs ouvrages sanscrits recueillis dans la Bibliothèque tibétaine du Kah-gyur, et que Csoma de Cõrõs a traduits par « Sûtras d'une grande étendue[2]. » Je n'hésite pas à rendre le terme de *vâipulya* par *développement*, et je dis que les Vâipulya sûtras, ou les Sûtras de développement, forment une sous-division de la classe des Sûtras, sous-division dont le titre s'accorde bien, ainsi que nous le verrons plus bas, avec la nature et la forme des livres qu'elle embrasse. Je n'ai jamais vu ce titre sur d'autres ouvrages que des Sûtras; d'où je conclus que la division dite *Vâipulya* ne constitue pas, à proprement parler, une classe à part, et qu'elle rentre dans celle des Sûtras. Ici encore la définition

[1] *Le Lotus de la bonne loi*, f. 15 *a* du texte, et p. 15 de la traduction.

[2] *Analys. of the Sher-chin, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 401 et 465.

des Buddhistes chinois s'accorde avec l'explication que je propose. « Ce « mot, disent-ils, signifie *grandeur de la loi.* Ce sont les livres de la loi, de « la grande translation, dont la doctrine et le sens sont amples comme l'espace « de la vacuité [1]. » Les mots *grande translation* [2] représentent le terme sanscrit *Mahâyâna,* et dans le fait les Sûtras dits *développés* sont de l'ordre de ceux que l'on nomme *Mahâyâna* ou grand véhicule. On retrouve d'ailleurs dans l'explication chinoise le sens propre du terme *vâipulya.*

10° « *Adbhutadharma.* [Cette division traite] des événements surna« turels. »

Je ne trouve, ni dans la liste de M. Hodgson, ni dans la collection que nous possédons à Paris, aucun ouvrage qui porte le titre d'*Adbhuta.* Je ne crois donc pas que ce soit, à proprement parler, le nom d'une division réellement existante des écritures buddhiques, et je pense qu'il en est de cet article comme du plus grand nombre de ceux que j'ai examinés jusqu'ici. Il y a des Adbhutas ou des miracles qui sont exposés dans les livres religieux, et les Sûtras en offrent de fréquents exemples. Nous avons donc encore ici un des éléments qui entrent dans la composition des écritures buddhiques, où la croyance au pouvoir surnaturel des Buddhas et de leurs disciples occupe certainement une place considérable. Ces miracles doivent, à cause de cette croyance même, avoir une grande importance aux yeux des Buddhistes, et on les trouve cités dans un passage du Lotus de la

[1] Landresse, *Foe koue ki,* p. 323.

[2] M. Schmidt a justement critiqué (*Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersb.* t. II, p. 10 sqq.) la traduction qu'a donnée M. A. Rémusat du terme de *yâna* qu'il rendait par *translation.* (*Foe koue ki,* p. 9, note.) Plus récemment Lassen a proposé d'y substituer celle de *voie.* Le *Triyâna,* dit ce savant, désigne les trois voies que peuvent prendre les esprits, selon les divers degrés de leur intelligence et de leur vertu; et les ouvrages buddhiques reçoivent ce titre de *Yâna,* suivant que leur contenu se rapporte à l'une ou à l'autre de ces trois voies. (*Zeitschr. für die Kunde des Morgenland.* t. IV, p. 494.) Je regarde cette observation comme tout à fait fondée; cependant, comme *yâna* signifie plus ordinairement encore *véhicule, moyen de transport,* je préfère cette dernière traduction, d'autant plus que diverses paraboles, une entre autres du Lotus de la bonne loi, comparent les divers Yânas à des chars attelés d'animaux de diverses espèces. (*Le Lotus de la bonne loi,* p. 47 sqq. comp. A. Rémusat, *Foe koue ki,* p. 10.) J'ajoute que les Tibétains entendent le mot *yâna* exactement de la même manière, et que le terme *theg-pa,* par lequel ils le remplacent, signifie *véhicule,* ainsi que nous l'apprend le témoignage uniforme de Csoma et de M. Schmidt. C'est cette notion de *véhicule, moyen de transport,* que développe très-bien Wilson, d'après l'analyse du Kah-gyur par Csoma. (*Analys. of the Kah-gyur* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. I. p. 380.)

bonne loi[1]; mais, je le répète, cela ne suffit pas pour élever ce titre à la hauteur de celui de *Sûtra,* puisque le récit des miracles fait partie des Sûtras, et qu'on ne peut pas dire que les Sûtras soient renfermés dans les miracles. J'ajoute, pour terminer, que l'explication des Buddhistes chinois est de tout point conforme à celle de la liste népâlaise, si ce n'est qu'elle fait plus nettement ressortir la valeur propre du mot *adbhuta,* qui signifie : « Ce qui est merveilleux, ce qui n'a pas encore eu lieu... Ce que les quatre « troupes entendent et qui n'a jamais été entendu, ce qu'elles croient et qui « ne s'est jamais cru, s'appelle ainsi[2]. »

11° « *Avadâna.* [Cette division traite] du fruit des œuvres. »

Autant il est facile de critiquer l'application que fait la liste népâlaise des titres examinés dans les neuf articles précédents, autant il est impossible de contester que celui d'*Avadâna* se trouve sur un grand nombre de traités, tant dans la liste de M. Hodgson que dans la collection de la Bibliothèque royale. Déjà, en examinant la seconde classe des écritures buddhiques, celle de la Discipline, j'ai eu occasion de signaler l'existence de ces traités, qui sont plus nombreux encore que les Sûtras. Ils s'occupent, en effet, comme le dit la liste népâlaise, du fruit des œuvres; mais cette définition ne nous donne pas le sens véritable du mot *Avadâna,* qui signifie *légende, récit légendaire,* ainsi que l'entend Csoma de Cōrōs, d'après les interprètes tibétains du Kah-gyur[3]. Ces légendes roulent d'ordinaire sur ces deux sujets, l'explication des actions présentes par les actions passées, et l'annonce des récompenses ou des peines réservées pour l'avenir aux actions présentes. Ce double objet est, on le voit, nettement résumé dans la définition de la liste népâlaise, à laquelle il ne manque que la traduction littérale du mot sanscrit. Il ne m'est pas aussi facile de rendre compte de l'explication des Buddhistes chinois, qui définissent ainsi ce terme : « Ce « mot signifie *comparaison.* C'est quand le Tathâgata, expliquant la loi, em- « prunte des métaphores et des comparaisons pour l'éclaircir et faire qu'elle « soit entendue plus aisément, comme, dans le Fa hoa king, la maison de « feu, les plantes médicinales, etc.[4] » Je ne trouve pas, d'une part, que les textes sanscrits du Népâl justifient le sens de *comparaison* donné au mot

[1] *Le Lotus de la bonne loi,* ch. II, f. 28 *b* du texte, et p. 29, stance 44 de la traduction.

[2] Landresse, *Foe koue ki,* p. 322.

[3] *Analys. of the Sher-chin* dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 481-484.

[4] Landresse, *Foe koue ki,* p. 322.

Avadâna, et de l'autre, que les légendes, dont j'ai été à même de lire un nombre considérable, fassent plus d'usage de la comparaison ou de la parabole que les autres ouvrages buddhiques, où cette figure joue certainement le premier rôle. La note à laquelle j'emprunte l'opinion des Buddhistes chinois transcrit le terme indien de deux manières, *Pho tho* et *A pho tho na* (Avadâna). La première transcription est, selon toute apparence, la représentation du sanscrit *vâda*, dont le sens propre est « discussion, controverse, réplique. » Mais là ne paraît pas encore la signification de *comparaison*. Sans m'arrêter davantage à cette définition, je me contenterai de faire observer que les exemples allégués pour la soutenir pourraient être empruntés au Lotus de la bonne loi, où se trouve en effet la parabole de la maison enflammée et celle des plantes médicinales. C'est une preuve de plus en faveur de la conjecture que j'ai exposée plus haut touchant l'analogie plus ou moins grande qui doit exister entre le Fa hoa king chinois et le Lotus de la bonne loi des Népâlais.

12° « *Upadêça*. Ces livres traitent des doctrines ésotériques. »

M. Hodgson a déjà contesté la justesse de cette définition, en faisant remarquer que les termes d'*Upadêça* et de *Vyâkaraṇa*, qui sont familiers aux Buddhistes du Népâl, n'expriment pas plus nettement que ceux de *Tantra* et de *Purâṇa*, la distinction qui doit exister entre la doctrine ésotérique et la doctrine exotérique [1]. Cette critique nous apprend que le terme d'*Upadêça* est synonyme de celui de *Tantra;* et dans le fait plusieurs des ouvrages cités par la liste de M. Hodgson avec le titre de *Tantra*, sont rapportés à la catégorie des Upadêças. Je n'ai cependant vu ce nom sur aucun des Tantras que j'ai examinés, et je crois qu'il faut, comme pour le plus grand nombre des articles analysés tout à l'heure, y reconnaître un des éléments des écritures buddhiques plutôt qu'une classe distincte de ces écritures. La définition des auteurs chinois confirme, ce me semble, cette supposition. « Ce mot, disent-ils, signifie *instruction, avis*. C'est, dans « tous les livres sacrés, les demandes et les réponses, les discours qui servent « à discuter tous les points de la loi, comme dans le Fa hoa king le cha- « pitre *Ti pho tha to*, où le Bôdhisattva Tchi tsy discourt avec Wen chu « sse li sur la loi excellente [2]. » On voit par là que les Buddhistes chinois entendent le mot *Upadêça* dans son sens propre, et que si ce terme a une

[1] *Notices, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 422. — [2] Landresse, *Foe koue ki*, p. 322.

application spéciale à une portion particulière des livres buddhiques, c'est par une sorte d'extension que sa signification d'*avis*, d'*instruction* justifie suffisamment. Quant aux Tantras, auxquels se joint, d'après la liste de M. Hodgson, ce titre d'*Upadêça*, ils forment une portion distincte de la littérature buddhique, sur laquelle je reviendrai en son lieu.

Il faut maintenant résumer en peu de mots les résultats de l'analyse à laquelle je viens de me livrer.

1° Des douze articles dont se compose la liste népâlaise, la même que celle des Chinois, deux noms, celui de *Sûtra* et celui d'*Avadâna*, désignent deux classes de livres ou de traités; un seul, celui d'*Upadêça*, est synonyme d'une autre classe, celle des Tantras; et comme les légendes rapportent, ainsi que les Sûtras, des discours de Buddha, et que les premières ne diffèrent des seconds que par des circonstances peu importantes de forme, il est permis, dans une recherche relative aux sources anciennes de la littérature buddhique, de faire rentrer la classe des légendes dans celle des Sûtras. On voit que ce résultat est d'accord avec celui auquel nous sommes arrivés quand nous avons examiné la triple division des écritures buddhiques.

2° Les neuf autres articles sont, non plus des divisions de la Collection népâlaise, mais les noms des éléments qui entrent dans la composition des livres qu'embrasse cette collection. Ce résultat toutefois ne peut être adopté qu'avec les distinctions suivantes : vrai quand on parle des Gêyas, des Vyâkaraṇas, des Udânas, des Nidânas et des Adbhutas, il s'applique moins rigoureusement aux autres articles, qu'il faut envisager sous un double point de vue. Par exemple, s'il est démontré qu'on peut trouver dans les livres buddhiques des parties auxquelles conviennent les noms de *Gâthâ*, de *Djâtaka*, de *Vâipulya* et d'*Ityukta*, il n'en est pas moins vrai que ces noms peuvent désigner aussi des classes plus ou moins considérables de livres. Cette observation s'applique en particulier au titre de *Vâipulya*, que nous trouvons joint à celui de *Sûtra*, pour désigner des Sûtras de grand développement.

3° Enfin, à la distinction en deux classes de Sûtras, que fait naître l'addition du terme de *Vâipulya*, savoir, celle des Sûtras simples, et celle des Sûtras développés, il faut ajouter une autre catégorie, celle des Mahâyâna sûtras, ou Sûtras qui servent de grand véhicule, et dont les titres de la

Bibliothèque tibétaine offrent de nombreux exemples[1]. Les deux qualifications peuvent se réunir quelquefois sur le même Sûtra, qui sera ainsi tout ensemble un Sûtra développé et un Sûtra servant de grand véhicule; mais il est facile de concevoir qu'elles puissent s'attacher, chacune de leur côté, à des Sûtras distincts.

Ce serait ici le lieu d'examiner en détail quelques-uns des livres compris sous les trois grandes divisions exposées plus haut, s'il n'était pas nécessaire d'épuiser auparavant tout ce qui reste à dire de général sur la collection sanscrite du Népâl. Or nous trouvons, dans le Mémoire souvent cité de M. Hodgson, deux autres divisions qu'il importe de rappeler ici, en y joignant une indication d'un genre analogue que nous fournit Csoma de Cörös dans son analyse de la Collection tibétaine. « Les livres buddhiques, « selon M. Hodgson, sont connus collectivement et individuellement sous le « nom de *Sûtra* et sous celui de *Dharma*. On lit dans le Pûdjâ khaṇḍa la « stance suivante : Tout ce que les Buddhas ont dit est contenu dans le « Mahâyâna sûtra, et le reste des Sûtras est Dharma ratna[2]. » J'avoue que je ne comprends pas bien la portée de cette distinction entre les Mahâyâna sûtras, et les Sûtras nommés collectivement *Dharma ratna*. Ce dernier titre signifie littéralement « joyau de la loi, » et l'on sait que le mot *ratna*, placé à la suite d'un autre terme, désigne chez les Buddhistes ce qu'il y a de plus éminent parmi les êtres ou les choses définis par ce terme. Faut-il chercher ici une allusion très-vague, il est vrai, à une division admise par les interprètes tibétains du Kah-gyur, et qui consiste à faire deux parts des ouvrages contenus dans cette collection, l'une nommée *Mdo* ou Sûtra, l'autre *Rgyud* ou Tantra[3]? J'avoue que je ne puis affirmer rien de positif à cet égard, et c'est parce que la division qu'indique le texte précité ne m'a pas paru suffisamment précise, que je n'en ai pas parlé au commencement de mes recherches, quoiqu'elle fût la plus générale de celles que nous devons à M. Hodgson. Mais il faut reconnaître aussi qu'elle est la moins instructive, et qu'elle nous avance bien peu dans la connaissance des livres très-divers qu'elle embrasse.

[1] Csoma, *Analysis of the Sher-chin* dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 407 sqq.

[2] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 422. Dans les *Quotations from orig. Sanscr. authorities*, M. Hodgson donne ce passage comme emprunté au *Guṇa karaṇḍa vyûha*. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 87.) Il est possible que le Pûdjâ khaṇḍa soit un livre moderne.

[3] Csoma, *Analysis of the Sher-chin*, *etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 412.

Celle qu'indique Csoma de Cörös est certainement plus intéressante, en ce qu'elle distingue nettement les Tantras, ou rituels où le Buddhisme est mêlé à des pratiques Çivaïtes, de toutes les autres écritures buddhiques, quelles qu'elles soient. En mettant d'un côté, sous le nom de *Sûtra*, tout ce qui n'est pas Tantra, elle place cette seconde classe de livres au point de vue sous lequel nous reconnaîtrons qu'on la doit envisager. C'est, quant à présent, tout ce qu'il faut dire de cette distinction; nous verrons plus tard l'avantage qu'il est possible d'en tirer. Je remarque seulement que cette distinction, par suite de laquelle les Tantras sont mis en dehors de la collection des Sûtras, n'était pas inconnue à M. Rémusat, qui s'exprime ainsi : « Généralement, on ne compte pas les Pradjñâ pâramitâs et les Dhâraṇis « parmi les collections des livres sacrés, dont on désigne l'ensemble par les « mots de *trois collections* [1]. »

Enfin, et c'est par là que je terminerai cette description générale de la Collection buddhique, les Népâlais, suivant M. Hodgson, détachent de cette collection neuf ouvrages, qu'ils appellent les *neuf Dharmas*, ou les neuf Recueils de la loi par excellence [2]; ils rendent un culte constant à ces ouvrages; mais M. Hodgson ignore les raisons de cette préférence. Ces livres sont les suivants : 1° Pradjñâ pâramitâ, 2° Gaṇḍa vyûha, 3° Daça bhûmîçvâra, 4° Samâdhi râdja, 5° Langkâvatâra, 6° Saddharma puṇḍarîka, 7° Tathâgatha guhyaka, 8° Lalita vistara, 9° Subarana prabhâ (sans doute Suvarṇa prabhâsa).

L'examen du contenu de ces ouvrages, que nous possédons tous à Paris, n'explique pas complétement les raisons du choix qu'en font les Népâlais. On comprend aisément leur préférence en ce qui touche les numéros 1, 5, 6 et 8; car la *Pradjñâ pâramitâ*, ou la Perfection de la sagesse, est une espèce de somme philosophique où se trouve contenue la partie spéculative la plus élevée du Buddhisme. Le *Langkâvatâra*, et plus exactement le *Saddharma Langkâvatâra*, ou l'Instruction de la bonne loi donnée à l'île de Langkâ ou Ceylan, est un traité du même genre, avec une tendance plus marquée vers la polémique. Le *Saddharma puṇḍarîka*, ou le Lotus blanc de la bonne loi, outre les paraboles qu'il renferme, traite un point de doctrine fort important, celui de l'unité fondamentale des trois moyens qu'emploie un Buddha pour sauver l'homme des conditions de l'existence actuelle.

[1] *Foe koue ki*, p. 109. — [2] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 423 et 424.

Enfin le *Lalita vistara*, ou le Développement des jeux, est l'histoire divine et humaine du dernier Buddha, Çâkyamuni. Mais les numéros 2, 3 et 4, où les sujets philosophiques n'occupent peut-être pas autant de place, ont à mes yeux bien moins de mérite; les répétitions, les énumérations interminables et les divisions scolastiques y dominent à peu près exclusivement. Quant aux numéros 7 et 9, le Tathâgatha guhyaka et le Suvarṇa prabhâsa, ce sont des Tantras d'une assez médiocre valeur. Mais ce serait sans doute perdre sa peine que de rechercher les motifs d'une préférence qui n'a peut-être d'autre raison que des idées superstitieuses, étrangères au contenu des livres mêmes. Il est temps de passer à l'examen de quelques-uns des volumes de la collection du Népâl auxquels nous avons accès, pour y découvrir, si cela est possible, les principaux traits de l'histoire du Buddhisme indien.

Je dis si cela est possible, non avec le désir puéril d'exagérer les difficultés de cette recherche, mais avec le juste sentiment de défiance que j'éprouve en l'entreprenant. Il ne s'agit pas ici de concentrer sur un texte obscur, mais isolé, les forces que donne à l'esprit l'emploi rigoureux et patient de l'analyse, encore moins de tirer de monuments déjà connus des conséquences nouvelles et dignes de prendre rang dans l'histoire. La tâche que je m'impose, quoique différente, est également rude. Il faut parcourir près de cent volumes, tous manuscrits, composés en quatre langues encore peu connues, pour l'étude desquelles on n'a que des lexiques, je pourrais dire des vocabulaires imparfaits, et dont l'une a donné naissance à des dialectes populaires dont les noms mêmes sont presque ignorés. A ces difficultés de la forme, joignez celles du fonds : un sujet tout à fait neuf, des écoles innombrables, un immense appareil métaphysique, une mythologie sans bornes; partout le désordre et un vague désespérant sur les questions de temps et de lieu; puis, au dehors et parmi le petit nombre de savants qu'une louable curiosité attire vers les résultats promis à ces recherches, des solutions toutes faites, des opinions arrêtées et prêtes à résister à l'autorité des textes, parce qu'elles se flattent de reposer sur une autorité supérieure à toutes les autres, sur celle du sens commun. Ai-je besoin de rappeler que, pour quelques personnes, toutes les questions relatives au Buddhisme étaient déjà décidées, quand on n'avait pas encore lu une seule ligne des livres que j'analyserai tout à l'heure, quand l'existence de

ces livres n'était pas même soupçonnée de qui que ce fût? Pour les uns, le Buddhisme était un vénérable culte né dans l'Asie centrale, et dont l'origine se perdait dans la nuit des temps; pour les autres, c'était une misérable contrefaçon du Nestorianisme; on avait fait de Buddha un Nègre, parce qu'il avait les cheveux crépus; un Mongol, parce qu'il avait les yeux obliques; un Scythe, parce qu'il se nommait Çâkya. On en avait même fait une planète; et je ne sais pas si quelques savants ne se plaisent pas encore aujourd'hui à retrouver ce sage paisible sous les traits du belliqueux Odin. Certes, il est permis d'hésiter, quand à ces solutions si vastes on ne promet de substituer que des doutes, ou que des explications simples et presque vulgaires. L'hésitation peut même aller jusqu'au découragement, lorsque l'on retourne sur ses pas et que l'on compare les résultats obtenus au temps qu'ils ont coûté. J'ose compter toutefois sur l'indulgence des hommes sérieux auxquels s'adressent ces études; et tout en me laissant le sentiment de mon insuffisance, dont je suis plus que jamais pénétré, l'espoir de leur bienveillante attention m'a donné le courage de produire ces ébauches, destinées à ouvrir la voie à des recherches, qui pour n'avoir pas encore un public bien nombreux, n'en ont pas moins en elles-mêmes une valeur incontestable pour l'histoire de l'esprit humain.

SECTION II.

SÛTRAS OU DISCOURS DE ÇÂKYA.

La description générale que je viens de donner de la Collection des écritures buddhiques, trace nettement la marche que je dois suivre dans l'examen qui me reste à faire des principaux ouvrages contenus dans cette collection.

J'ai montré que tous les renseignements s'accordent à nous présenter les Sûtras comme les traités qui se rattachent le plus étroitement à la prédication de Çâkya[1]. Les Sûtras sont des discours d'une étendue très-variable,

[1] Je dois rappeler ici, une fois pour toutes, l'observation qui a été faite en plus d'une occasion par MM. A. Rémusat et Schmidt, c'est que *Çâkya* est le nom de la race (branche de la caste militaire) à laquelle appartenait le jeune prince Siddhârtha de Kapilavastu, qui ayant renoncé au monde, fut appelé *Çâkyamuni*, « le solitaire des Çâkyas, » et qui parvenu à la perfection de science qu'il s'était proposée comme idéal, prit le titre de *Buddha*, « l'éclairé,

où le Buddha s'entretient avec un ou plusieurs de ses disciples sur divers points de la loi, qui sont d'ordinaire indiqués plutôt que traités à fond. S'il en faut croire la tradition conservée dans un passage du Mahâ karuṇa puṇḍarîka, livre traduit en tibétain, ce serait Çâkyamuni lui-même qui aurait déterminé la forme des Sûtras, lorsqu'il recommandait à ses disciples de répondre aux Religieux qui viendraient à les interroger : « Voici ce qui a « été entendu par moi, un jour que Bhagavat (le Bienheureux)[1] était dans

« le savant. » Dans le cours de ces Mémoires je l'appelle tantôt *Çâkya*, c'est-à-dire le Çâkya; tantôt *Çâkyamuni*, c'est-à-dire le solitaire des Çâkyas; mais je ne me sers jamais du terme de *Buddha* seul, sans le faire précéder de l'article, parce que ce terme est, à proprement parler, un titre. On doit s'attendre à trouver ce titre expliqué de plus d'une façon dans les livres buddhiques; et en effet, le commentateur de l'Abhidharma kôça, ouvrage dont il sera parlé plus tard, l'interprète d'autant de manières qu'on peut donner de sens au suffixe *ta*, caractéristique du participe passé *buddha* de *budh* (connaître). Ainsi on l'explique par des similitudes de ce genre : *épanoui* comme un lotus (Buddha vibuddha), celui en qui s'est épanouie la science d'un Buddha, ce qui est, au fond, expliquer le même par le même; *éveillé*, comme un homme qui sort du sommeil (Buddha prabuddha). On le prend encore dans un sens réfléchi : il est Buddha, parce qu'il s'instruit lui-même (*budhyate*). Enfin on y voit même un passif : il est Buddha, c'est-à-dire *connu*, soit par les Buddhas, soit par d'autres, pour être doué de la perfection de toutes les qualités, pour être délivré de toutes les imperfections. (*Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 2 *b* du man. Soc. Asiat.) Cette dernière explication, qui est la plus mauvaise de toutes, est justement celle que préfère le commentateur précité. Il me paraît que Buddha signifie « le « savant, l'éclairé, » et c'est exactement de cette manière que l'entend un commentateur singhalais du Djina alaṁkâra, poëme pâli sur les perfections de Çâkya : *Pâliyam pana Buddhoti kenatthena Buddho budjdjhi tâ satchtchânîti Buddhoti âdinâ vuttam;* c'est-à-dire : « Dans « quel sens dit-on, dans le texte, Buddha? Le « Buddha a connu les vérités, c'est pour cela « qu'on l'appelle Buddha, etc. » (Fol. 13 *a* de mon ms.) Ce commentaire n'est, on le voit, que le commencement d'une glose plus étendue, où l'on devait trouver d'autres explications du mot *Buddha*. Nous pouvons nous en tenir à celle-ci; elle me paraît préférable à l'explication du Lalita vistara : « Il enseigne aux êtres ignorants « cette roue nommée la roue de la loi, c'est pour « cela qu'on le nomme Buddha. » (Fol. 228 *b* de mon man.) La traduction des Tibétains, *saint parfait* (Sangs-rgyas), est prise dans l'idée qu'on se fait des perfections d'un Buddha; ce n'est pas une traduction, et la transcription mutilée des Chinois, *Fo* (pour *Fo to*), est peut-être encore préférable. Je dois ajouter que c'est d'après ce titre de Buddha que les sectateurs de Çâkya sont nommés par les Brâhmanes *Bâuddhas*, c'est-à-dire Buddhistes. Le Vichṇu purâṇa, au lieu de tirer ce dérivé du mot déjà formé *Buddha*, l'explique en le déduisant immédiatement de la racine *budh* : « Connaissez « (*budhyadhvam*), s'écriait le Buddha aux Dé- « mons qu'il voulait séduire. Cela est connu « (*budhyatê*), répondirent ses auditeurs. » (*Vishṇu purâṇa*, p. 339 et 340.)

[1] Le mot de *bienheureux* ne rend qu'une partie des idées exprimées par le terme de *Bhagavat*, sous lequel nous verrons Çâkyamuni désigné le plus ordinairement dans les Sûtras, et en général dans tous les livres sanscrits du Népâl. C'est un titre que l'on n'accorde qu'au

« tel et tel endroit, que ses auditeurs étaient tels et tels; » en ajoutant pour terminer, « que quand il eut achevé son discours, tous les assistants se « réjouirent beaucoup et approuvèrent sa doctrine[1]. » Nous ne possédons à Paris que le Karuṇa puṇḍarîka, traité différent du Mahâ karuṇa puṇḍarîka, où se trouve le passage que je viens de citer. Je ne doute cependant pas de l'authenticité de ce passage, que nous retrouverons presque sous la même forme dans les livres pâlis. Si, comme je le pense, il n'appartient pas à l'enseignement de Çâkya, du moins il ne doit pas lui être de beaucoup postérieur, et c'est un de ces détails que l'on peut sûrement rattacher à l'époque de la première rédaction des écritures buddhiques.

On a vu, en outre, dans ce que j'ai dit sur la classe des Sûtras en général, qu'il existait plusieurs espèces de traités désignés par ce titre, dont les uns se nomment simplement *Sûtras*, et les autres *Mahâ vâipulya sûtras*, ou Sûtras de grand développement; et j'ai conjecturé que c'était surtout à ces derniers que devait s'appliquer l'épithète de *Mahâyâna*, « grand véhicule, » qui est jointe à plusieurs Sûtras. Il importe en ce moment de rechercher jusqu'à quel point l'examen des Sûtras, caractérisés par ces divers titres,

Buddha, ou à l'être qui doit bientôt le devenir. Je trouve dans le commentaire d'un traité de métaphysique, intitulé *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, des détails qui nous apprennent la valeur véritable de ce titre, qui est d'un aussi fréquent usage chez les Buddhistes que chez les Brâhmanes. A l'occasion du titre de *Bhagavat* qui se trouve joint par un texte à celui de *Buddha*, le commentateur précité rappelle une glose des livres dits *Vinaya*, ou de la Discipline, pour prouver que l'addition de ce titre n'est ni arbitraire ni superflue. Un Pratyêka Buddha (sorte de Buddha individuel dont il sera parlé plus bas), est Buddha, et non Bhagavat. Comme il s'est instruit par ses efforts individuels (*svayaṁbhûtvât*), il peut être appelé *Buddha*, éclairé; mais il n'a pas droit au titre de *Bhagavat*, parce qu'il n'a pas rempli les devoirs de l'aumône et des autres perfections supérieures. Celui-là seul, en effet, qui possède la magnanimité (*mahâtmyavân*), peut être appelé *Bhagavat*. Le Bôdhisattva (ou Buddha futur) qui est arrivé à sa dernière existence, est Bhagavat et non Buddha, car il a rempli les obligations d'un dévouement sublime; mais il n'est pas encore complétement éclairé (*anabhisaṁbuddhatvât*). Le Buddha parfait est à la fois Buddha et Bhagavat. (*Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 3 *a* du man. de la Soc. Asiat.) On trouve cependant des exceptions aux principes posés par ces définitions; ainsi, dans un Sûtra dont je donnerai la traduction plus bas, on voit un Pratyêka Buddha surnommé *Bhagavat*, le Bienheureux; mais c'est sans doute parce que ce personnage, qu'on avait représenté comme un Bôdhisattva, c'est-à-dire comme un Buddha futur, ne se sent pas le courage d'achever en faveur des hommes le cours de ses épreuves, et qu'il se contente de devenir Pratyêka Buddha; peut-être ne reçoit-il le titre de Bhagavat qu'en mémoire de sa première destination, celle de Bôdhisattva.

[1] Csoma, *Analysis of the Sher-chin, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 435.

explique et justifie ces titres mêmes. Nous posséderons bientôt un ample spécimen des Sûtras vâipulya, ou de grand développement, c'est le Lotus de la bonne loi dont j'ai parlé déjà ; et de plus, je reviendrai plus bas, dans ce Mémoire même, sur ces sortes de traités. Mais on n'a encore publié jusqu'ici aucun Sûtra ordinaire, à l'exception du Vadjra tchhêdika, que M. I. J. Schmidt a traduit sur le texte tibétain[1], texte qui n'est que la traduction d'un traité sanscrit dont M. Schilling de Canstadt possédait une édition tibétaine très-fautive, imprimée en caractères dits *Randja* et en lettres vulgaires. Ce traité, qui appartient à la classe des livres de métaphysique, suffit sans doute pour faire connaître la forme extérieure d'un Sûtra ; rien ne nous prouve cependant que ce ne soit pas un résumé moderne de l'une des rédactions de la Pradjñâ pâramitâ, et ce doute seul nous empêche de l'admettre dans la catégorie des Sûtras proprement dits. Il m'a semblé qu'il fallait faire pour cette classe de livres, ce que j'ai exécuté pour les Sûtras de grand développement, et qu'il convenait d'en traduire quelques portions, afin de mettre sous les yeux du lecteur les différences qui distinguent ces deux espèces de traités, et d'appuyer sur l'autorité des textes les conclusions auxquelles ces différences me paraissent conduire.

J'ai donc choisi dans la grande Collection népâlaise, connue sous le titre de *Divya avadâna,* deux fragments où j'ai reconnu tous les caractères des véritables Sûtras, m'attachant, pour faire ce choix, au sujet même plutôt qu'au titre que portent ces fragments dans le recueil précité. Le premier se rapporte à l'époque de Çâkyamuni Buddha, et fait connaître quelques-uns des procédés de son enseignement. Le second est une légende d'un caractère purement mythologique, que Çâkya raconte pour faire comprendre les avantages de l'aumône, et montrer les grandes récompenses qui sont attachées à la pratique de ce devoir. Ma traduction est aussi littérale qu'il m'a été possible de la faire ; j'ai pris le soin d'y conserver les répétitions d'idées et de mots, qui sont un des caractères les plus frappants du style de ces traités. On remarquera sans peine que le premier fragment porte un titre qui n'a aucun rapport avec le sujet dont il est traité dans le fragment même ; je dirai plus bas la raison de ce désaccord entre le titre et le fond du Sûtra tel que je le donne ici.

[1] *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IV, p. 126 sqq.

SÛTRA DE MÂNDHÂTRĬ [1].

« Voici ce que j'ai entendu. Un jour Bhagavat se trouvait à Vâiçâlî, sur le bord de l'étang Markaṭahrada (l'étang du singe), dans la salle nommée Kûṭâgâra (la salle située au sommet de l'édifice). Alors Bhagavat s'étant habillé avant midi, après avoir pris son manteau et son vase, entra dans Vâiçâlî pour recueillir des aumônes, et après avoir parcouru la ville dans ce dessein, il prit son repas. Quand il eut mangé, il cessa de ramasser des aumônes; et ayant rangé son vase et son manteau, il se rendit au lieu où était situé le Tchâpâla tchâitya [2], et après y être arrivé, il chercha le tronc d'un arbre, et s'assit auprès pour y passer la journée. Là il s'adressa ainsi au respectable Ânanda : Elle est belle, ô Ânanda, la ville de Vâiçâlî, la terre

[1] *Divya avadâna*, f. 98 *b*, man. Soc. Asiat. f. 125 *a* de mon man. Il importe de comparer ce morceau avec celui qu'a traduit M. Schmidt d'après le mongol (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. II, p. 15), avec la légende du roi Da-od (*Tchandra prabha*), telle que la donne M. Schmidt dans son recueil récemment publié (*Der Weise und der Thor*, p. 165, trad. all.), et avec le passage traduit peu exactement, à ce que je soupçonne, par Klaproth dans le Foe koue ki, p. 246 et 247. Plus tard je rapprocherai le présent Sûtra du Parinibbâṇa sutta des Singhalais, dont M. Turnour a déjà donné des fragments du plus haut intérêt et traduits avec une rare exactitude. (*Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 991 sqq.) On trouvera que le Sutta pâli est plus étendu et plus riche en détails intéressants; mais il ne faudrait pas conclure de là que les Buddhistes du Nord ont perdu le souvenir des événements qui font le sujet de ce morceau. Si nous possédions en sanscrit les volumes de la Bibliothèque tibétaine intitulés *Mahâ parinirvâṇa sûtra* (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 487), nous y retrouverions, sans aucun doute, toutes les circonstances racontées dans le Sutta pâli. On peut déjà voir combien les livres tibétains renferment de détails précieux sur la mort de Çâkyamuni, en lisant le grand et beau fragment extrait par Csoma de Cōrōs du tome XI du Dul-va, et traduit avec ce soin qu'il a porté dans tous ses travaux. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 309 sqq.) Je n'ai pu retrouver dans la collection de M. Hodgson l'original de ce passage; mais je n'en reste pas moins intimement convaincu que le récit tibétain du Dul-va est la version littérale d'un texte primitivement rédigé en sanscrit.

[2] Le mot *Tchâitya* est un terme d'un sens assez étendu que j'ai cru devoir conserver; il désigne tout lieu consacré au culte et aux sacrifices, comme un temple, un monument, un lieu couvert, un arbre où l'on vient adorer la divinité. Dans ce Sûtra, dont les données sont contemporaines de l'établissement du Buddhisme, il n'est certainement pas question de ces Tchâityas purement buddhiques, ou de ces monuments nommés à Ceylan *Dhâtu gabbhas* (Dâgabs), qu'on élève au-dessus des reliques d'un Buddha ou de quelque autre personnage illustre. Voilà pourquoi l'ancien commentateur du Parinibbâṇa sutta avertit que les Tchâityas des *Vadjdjis* (Vrĭdjis) ne sont pas des édifices buddhiques. (Turnour, *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 994.)

des Vrĭdjis; il est beau le Tchâitya tchâpâla, celui des Sept manguiers, celui des nombreux garçons, le figuier de Gâutama, le bois des Çâlas, le lieu où l'on dépose son fardeau, le Tchâitya où les Mallas attachent leur coiffure[1]. Il est varié le Djambudvîpa[2]; la vie y est douce pour les hommes. L'être quel qu'il soit, ô Ânanda, qui a recherché, compris, répandu les quatre principes de la puissance surnaturelle, peut, si on l'en prie, vivre soit durant un Kalpa entier, soit jusqu'à la fin du Kalpa[3]. Or, Ânanda, les quatre principes de la puissance surnaturelle appartiennent au Tathâgata; ce sont: 1° la faculté de produire telle ou telle conception, pour détruire la méditation du désir; 2° la puissance surnaturelle de l'esprit; 3° celle de la force; 4° celle qui est accompagnée de la conception propre à détruire la méditation de tout exercice de la pensée[4]. Les quatre principes de la puissance surnaturelle, ô Ânanda, ont été recherchés, compris, répandus par le Tathâgata[5]. Il peut

[1] Ce lieu est cité dans le Sutta pâli rappelé tout à l'heure, et M. Turnour le désigne comme la salle du couronnement des Mallas. (*Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 1010.)

[2] On sait que le Djambudvîpa est un des quatre continents en forme d'îles dont les Buddhistes, imitant ici les Brâhmanes, croient la terre composée; c'est pour eux le continent indien. (A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 80 sqq.)

[3] Ce mot, qui signifie «la durée d'une période du monde,» est encore une notion qui est commune aux Buddhistes et aux Brâhmanes. On peut voir sur les diverses espèces de Kalpas et sur leur durée, un Mémoire spécial de M. A. Rémusat (*Journ. des Sav.* année 1831, p. 716 sqq.), et surtout l'exposé que M. Schmidt a fait de la théorie des Kalpas (*Mém. de l'Acad. de S. Pét.* t. II, p. 58 sqq.).

[4] Je ne puis, dans l'absence d'un commentaire, me flatter d'avoir bien rendu ces formules, qui sont des résumés de notions que je n'ai pas vues ailleurs.

[5] Le titre de *Tathâgata* est un des plus élevés de ceux qu'on donne à un Buddha; le témoignage unanime des Sûtras et des légendes veut que Çâkyamuni l'ait pris lui-même dans le cours de son enseignement. On peut voir les explications qu'en ont proposées les savants qui se sont occupés du Buddhisme mongol et chinois, notamment M. Schmidt (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 108) et M. A. Rémusat (*Foe koue ki*, p. 191). D'après notre plan, qui est de consulter avant tout les sources indiennes, les interprétations que nous devons placer au premier rang sont celles qu'on trouve dans les livres du Népâl, ou que l'on connaît d'après M. Hodgson, et celles que M. Turnour a extraites des livres de Ceylan. Les explications qu'on doit aux deux auteurs que je viens de nommer sont assez nombreuses, et je crois suffisant d'y renvoyer le lecteur; il y verra par quels procédés plus ou moins subtils les Buddhistes ont essayé de retrouver dans ce titre l'idéal de perfection qu'ils supposent à un Buddha. (Hodgson, *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. As. Soc. of Beng.* t. III, p. 384. Turnour, *Mahâvamso*, Introd. p. LVI.) Csoma, d'après les livres tibétains, est d'opinion que *Tathâgata* signifie «celui qui a parcouru sa «carrière religieuse de la même manière que ses «devanciers.» (Csoma, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 424.) Ce sens est aussi satisfaisant sous le rapport du fond que sous celui de la forme;

donc, si on l'en prie, vivre soit durant un Kalpa entier, soit jusqu'à la fin du Kalpa. Cela dit, le respectable Ânanda garda le silence. Deux fois et trois fois Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Ânanda[1] : Elle est belle, ô Ânanda, la ville de Vâiçâlî, la terre des Vrĭdjis, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] Le Tathâgata peut maintenant, si on l'en prie, vivre soit durant un Kalpa entier, soit jusqu'à la fin du Kalpa.

« Deux fois et trois fois le respectable Ânanda garda le silence. Alors Bhagavat fit cette réflexion : Que le Religieux Ânanda soit éclairé par Mâra le pécheur[2], puisque aujourd'hui au moment où il est instruit jusqu'à trois

il nous montre dans le terme de *Tathâgata* un titre par lequel Çâkya voulut autoriser ses innovations de l'exemple d'anciens sages dont il prétendait imiter la conduite. Les textes sur lesquels s'appuie M. Hodgson donnent à ce titre un sens plus philosophique; je ne cite que le premier : « parti ainsi, » c'est-à-dire parti de telle manière qu'il ne reparaîtra plus dans le monde. La différence qui distingue ces deux interprétations est facile à saisir; la seconde est philosophique, la première est historique, si toutefois on peut s'exprimer ainsi : c'est une raison de croire que la première est la plus ancienne. Suivant les Buddhistes du Sud, *Tathâgata* (Tathâ âgata) signifie « celui qui « est venu comme, de la même façon que les « autres Buddhas ses prédécesseurs; » ou encore *Tathâgata* revient à *Tathâ gata*, « celui qui a « marché ou qui est parti comme eux. » On voit qu'on peut, sans faire violence aux termes, retrouver l'interprétation des Tibétains dans la seconde de celles que M. Turnour a empruntées aux Singhalais. Or si l'on admet le principe de critique dont je ferai plus tard de nombreuses applications, savoir qu'il faut chercher les éléments vraiment anciens du Buddhisme dans ce que possèdent en commun l'école du Nord et celle du Sud, il y aura tout lieu de regarder la version donnée par Csoma comme la première et la plus authentique.

[1] Ânanda était cousin germain de Çâkyamuni et son serviteur bien-aimé; il avait pour frère Dêva datta, l'ennemi mortel de Çâkya son cousin. (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 308, note 21.) Parmi les renseignements curieux que nous donne le Foe koue ki sur ce personnage, il faut consulter une note très-détaillée de M. A. Rémusat. (*Foe koue ki*, p. 78 et 79.) La ressemblance purement accidentelle de ce nom, qui signifie *joie*, avec l'adjectif *ananta* (infini) avait trompé M. Schmidt, qui avait cru ces deux mots synonymes, et qui regardait la traduction mongole du titre d'*Âyuchmat* (doué d'un grand âge) comme une répétition du mot *Ânanda*. (*Mongol. Gramm.* p. 157.) Plus tard, en traduisant les textes tibétains, M. Schmidt a bien reconnu lui-même la véritable valeur du titre honorifique d'*Âyuchmat* (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. IV, p. 186); aussi fais-je cette remarque uniquement pour les lecteurs qui s'en tiendraient à l'énoncé de la Grammaire mongole, sans le rapprocher de la traduction qu'a donnée le même auteur du Vadjra tchhêdika tibétain.

[2] Mâra est le démon de l'amour, du péché et de la mort; c'est le tentateur et l'ennemi du Buddha. Il en est souvent question dans les légendes relatives à la prédication de Çâkyamuni devenu ascète. (Klaproth, *Foe koue ki*, p. 247. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 311. *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 24, 25 et 26.) Il joue notamment un grand rôle dans les dernières luttes que soutint Çâkya pour parvenir à l'état

fois par le moyen de cette noble manifestation, il ne peut en comprendre le sujet. Il faut que ce soit Mâra qui l'éclaire.

« Alors Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Ânanda : Va, ô Ânanda, cherche le tronc d'un autre arbre pour t'y asseoir; nous sommes ici trop à l'étroit pour rester ensemble. Oui, vénérable, répondit le respectable Ânanda à Bhagavat; et ayant cherché le tronc d'un autre arbre, il s'y assit pour y passer la journée.

« Cependant Mâra le pécheur se rendit au lieu où se trouvait Bhagavat, et y étant arrivé, il lui parla en ces termes : Que Bhagavat entre dans l'anéantissement complet; voici venu pour le Sugata[1] le temps de l'anéantissement complet. — Mais pourquoi, ô pécheur, dis-tu ainsi : Que Bhagavat entre dans l'anéantissement complet; voici venu pour le Sugata le temps de l'anéantissement complet? — C'est que voici, ô Bienheureux, le moment même [tel que l'a fixé] Bhagavat, se trouvant à Uruvilvâ[2], sur le bord de la rivière Nâiramdjanâ, assis sous l'arbre Bôdhi, au moment où il venait d'atteindre à l'état de Buddha parfait. Quant à moi, je me suis rendu au lieu où se trouve Bhagavat, et y étant arrivé, je lui parle ainsi : Que Bhagavat entre dans

suprême de Buddha parfaitement accompli. (Csoma, *Life of Shakya* dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 301, note 15.) Le Lalita vistara donne de curieux détails sur ses conversations supposées avec Çâkyamuni. (*Lalita vistara*, ch. XVIII, f. 138 *a* de mon man.)

[1] Voici encore un nouveau titre du Buddha. Il me semble qu'ici *gata* ne peut signifier qu'une de ces deux choses : « qui est arrivé, » ou « qui est parti. » La première explication est la plus vraisemblable, quoiqu'elle s'accorde moins bien que la seconde avec celle que je viens d'admettre, d'après Csoma, pour *Tathâgata*. Je pense donc que le mot *Sugata* signifie « celui qui est bien ou heureusement venu. » M. Turnour est d'avis que ce titre signifie ou l'heureuse arrivée, ou l'heureux départ de Buddha. (*Mahâvamso*, Index, p. 24.)

[2] Uruvilvâ est un des lieux les plus fréquemment cités dans les légendes buddhiques, parce que c'est là que pendant six années Çâkyamuni se soumit aux plus rudes épreuves, pour parvenir à l'état suprême de Buddha. C'était un village situé près de la rivière de Nâiramdjanâ, que Klaproth retrouve dans le *Niladjan*, torrent qui est l'affluent le plus considérable du Phalgu. On sait que le Phalgu est une rivière qui traverse le Magadha, ou le Bihar septentrional, avant de se jeter dans le Gange. (Klaproth, *Foe koue ki*, p. 224. Fr. Hamilton, *The History, Antiquities, etc. of East. India*, t. I, p. 14.) L'arrivée de Çâkyamuni à Uruvilvâ, après qu'il eut quitté la montagne de Gayâçîrcha, est un des morceaux les plus intéressants du Lalita vistara. (*Lalita vistara*, f. 131 *a* de mon man.) Le mot *Bôdhi* est le nom que les Buddhistes donnent au figuier (*ficus religiosa*) sous lequel Çâkya atteignit la *Bôdhi*, ou l'Intelligence, et d'une manière plus générale, l'état de Buddha parfaitement accompli. Je pense que ce nom de *Bôdhi* n'a été donné au figuier qu'en mémoire de cet événement, et c'est à mes yeux une dénomination buddhique plutôt que brâhmanique.

l'anéantissement complet; voici venu pour le Sugata le temps de l'anéantissement complet. Mais Bhagavat répondit : Je n'entrerai pas, pécheur, dans l'anéantissement complet, tant que mes Auditeurs ne seront pas instruits, sages, disciplinés, habiles; tant qu'ils ne sauront pas réduire par la loi tout ce qui s'élèvera contre eux d'adversaires; tant qu'ils ne pourront pas faire adopter aux autres tous leurs raisonnements; tant que les Religieux et les Dévots[1] des deux sexes n'accompliront pas les préceptes de ma loi, en la propageant, en la faisant admettre par beaucoup de gens, en la répandant partout, jusqu'à ce que ses préceptes aient été complétement expliqués aux Dêvas et aux hommes. — Mais aujourd'hui, ô respectable, les Auditeurs de Bhagavat sont instruits, sages, disciplinés, habiles; ils savent réduire par la loi tout ce qui s'élève contre eux d'adversaires; ils peuvent faire adopter aux autres tous leurs raisonnements. Les Religieux et les Dévots des deux sexes accomplissent les préceptes de la loi, qui est propagée, admise par beaucoup des gens, jusqu'à être complétement expliquée aux Dêvas et aux hommes. Voilà pourquoi je dis: Que Bhagavat entre dans l'anéantissement complet : voici venu pour le Sugata le moment de l'anéantissement complet. — Pas tant de hâte, ô pécheur, tu n'as plus maintenant beaucoup de temps à attendre. Dans trois mois, cette année même, aura lieu l'anéantissement [du Tathâgata] dans l'élément du Nirvâṇa, où il ne reste plus rien de ce qui constitue l'existence[2]. Alors Mâra le pécheur fit cette réflexion : Il entrera donc dans l'anéantissement complet, le Çramaṇa Gâutama[3]! Et ayant appris cela, content, satisfait, joyeux, transporté, plein de plaisir et de satisfaction, il disparut en cet endroit même.

« Alors Bhagavat fit cette réflexion : Quel est celui qui doit être converti par Bhagavat? C'est Supriya le roi des Gandharvas[4], et le mendiant Subhadra[5]. La maturité complète de leurs sens arrivera pour eux au bout de

[1] Les termes dont se sert le texte sont *Bhikchu* (mendiant ou religieux) et *Upâsaka* (dévot). Je reviendrai sur ces termes dans la section de ce Mémoire relative à la Discipline.

[2] Voyez relativement à cette expression, une note que son étendue m'a forcé de rejeter à la fin du volume, Appendice n° I.

[3] Le titre de *Çramaṇa* signifie « l'ascète qui « dompte ses sens; » il est à la fois brâhmanique et buddhique; j'y reviendrai dans la section de la Discipline.

[4] Les Gandharvas sont les Génies et les musiciens de la cour d'Indra, qui sont bien connus dans la mythologie brâhmanique; ils ont été adoptés et conservés dans l'ancien panthéon des Buddhistes.

[5] Subhadra est le dernier Religieux qui ait été ordonné par Çâkyamuni lui-même. Il en

trois mois, cette année même. Il est facile de comprendre que l'homme qui est capable d'être converti par un Çrâvaka[1], puisse l'être par le Tathâgata, et que celui qui est capable d'être converti par le Tathâgata ne puisse l'être par un Çrâvaka.

« Ensuite Bhagavat fit cette réflexion : Pourquoi n'entrerais-je pas dans une méditation telle, qu'en y appliquant mon esprit, après m'être rendu maître des éléments de ma vie, je renonce à l'existence[2]? Ensuite Bhagavat entra dans une méditation telle, qu'en y appliquant son esprit, après s'être rendu maître des éléments de sa vie, il abandonna l'existence. A peine se fut-il rendu maître des éléments de sa vie, qu'un grand tremblement de terre se fit sentir; des météores tombèrent [du ciel], l'horizon parut tout en feu. Les timbales des Dêvas retentirent dans l'air. A peine eut-il renoncé à l'existence, que six prodiges apparurent au milieu des Dêvas Kâmâvatcharas[3]. Les arbres à fleurs, les arbres de diamants, les arbres d'orne-

est souvent question dans les Suttas et dans les livres pâlis des Singhalais. (Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* t. VII, p. 1007 et 1011. *Mahâvamso*, p. 11.) Je pense que c'est ce nom propre que les Chinois transcrivent ainsi : *Su pa to lo.* (Landresse, *Foe koue ki*, p. 385.) Hiuan thsang nous apprend qu'au VIIe siècle, il existait près de Kuçinagara un Stûpa qui portait son nom. Fa hian, deux siècles avant lui, nommait ce sage *Siu po* (*Foe koue ki*, p. 235), et Klaproth affirme, d'après les livres chinois, que c'était un Brâhmane qui vécut jusqu'à cent vingt ans. (*Ibid.* p. 239.) Je soupçonne qu'il y a quelque inexactitude dans la traduction que M. A. Rémusat a donnée du passage de Fa hian relatif à ce Brâhmane, et qui est ainsi conçue : « Là où Siu po, longtemps après, obtint la loi. » Ce n'est pas longtemps après le Nirvâṇa de Çâkya que Subhadra se convertit au Buddhisme, mais du vivant même de Çâkya. J'oserai donc engager les personnes qui ont accès au texte chinois du Foe koue ki à vérifier si l'on ne pourrait pas traduire : « Là où Siu po, dans un âge avancé, obtint la loi. » Les livres sanscrits du Nord s'accordent avec les textes pâlis du Sud à nous représenter Subhadra comme très-vieux quand il reçut l'ordination de Çakyamuni.

[1] Le mot *Çrâvaka* signifie *auditeur*; j'y reviendrai dans la section de la Discipline.

[2] L'expression dont se sert ici le texte, *Djîvitasam̃skârân adhichṭhâya*, n'est pas claire; je l'ai traduite conjecturalement. Le radical *sthâ*, précédé de *adhi*, a dans le sanscrit buddhique le sens de *bénir*; cela est surabondamment prouvé par les versions tibétaines. (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 425 et pass.) Si tel était ici le sens de ce terme, il faudrait traduire : « Après avoir béni les éléments de ma « vie, je renonce à l'existence. »

[3] J'ai vainement cherché, dans les livres sanscrits du Népâl qui sont à ma disposition, le sens de ce nom, qui désigne les Dieux de la région des désirs. Les Singhalais traduisent ce mot par « sensuel, livré aux désirs des sens, » et ils le dérivent, avec juste raison, de *kâma*, « désir, » et de *avatchara*, « qui va. » (Clough, *Singhal. Diction.* t. II, p. 828, col. 2, comp. à p. 51, col. 1.) L'orthographe *Kâmâ watcharâ* doit donc être abandonnée, parce qu'elle ne se prête à aucun sens. (Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. II, p. 24.) Voyez

ments furent brisés; les mille palais des Dieux furent ébranlés; les pics du Mêru tombèrent en ruine; les instruments de musique des Dêvatâs furent frappés [et rendirent des sons].

« Ensuite Bhagavat étant sorti de cette méditation, prononça en ce moment la stance suivante : Le solitaire a renoncé à l'existence, qui est semblable et différente, aux éléments dont se compose la vie. S'attachant à l'esprit, recueilli, il a, comme l'oiseau né de l'œuf, brisé sa coquille.

« A peine eut-il renoncé à l'existence, que plusieurs centaines de mille de Dêvas Kâmâvatcharas, ayant accompli leurs cérémonies, s'avancèrent en présence de Bhagavat, pour le voir et l'adorer. Bhagavat leur fit un tel enseignement de la loi, que les vérités furent vues par plusieurs centaines de mille de Dêvatâs, et que quand ils les eurent vues, ils retournèrent dans leurs palais.

« A peine eut-il renoncé à l'existence, que des cavernes des montagnes et des retraites des monts, arrivèrent plusieurs centaines de mille de Rĭchis. Ces sages furent introduits dans la vie religieuse par Bhagavat, qui leur disait : Suivez, ô Religieux, cette conduite. En s'y appliquant, en y consacrant leurs efforts, ils virent face à face l'état d'Arhat[1] par l'anéantissement de toutes les corruptions.

« A peine eut-il renoncé à l'existence, que des Nâgas, des Yakchas, des Gandharvas, des Kinnaras, des Mahôragas se réunirent en foule en présence de Bhagavat, afin de le voir. Bhagavat leur fit une telle exposition de la loi, que cette foule de Nâgas, de Yakchas, de Gandharvas, de Kinnaras et de Mahôragas reçut les formules de refuge[2] et les axiomes de l'enseignement, jusqu'à ce qu'enfin ils retournèrent à leurs demeures.

« Ensuite le respectable Ânanda étant sorti sur le soir de son profond recueillement, se rendit au lieu où se trouvait Bhagavat, et y étant arrivé, après avoir salué, en les touchant de la tête, les pieds de Bhagavat, il se

pour les nombreuses sous-divisions des étages célestes, les Mémoires de M. Schmidt (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 89 sqq. t. II, p. 21 sqq.) et de A. Rémusat (*Essai sur la cosmog. buddh.* dans *Journal des Savants*, année 1831, p. 597 sqq.).

[1] Le titre d'*Arhat* est un des degrés les plus élevés de la hiérarchie morale et scientifique du Buddhisme; j'y reviendrai dans la section de la Discipline.

[2] Ces formules, appelées *Çaraṇa gamana*, sont au nombre de trois : *Buddham çaraṇam gatchhâmi*, *Dharmam çaraṇam gatchhâmi*, *Sam̃gham çaraṇam gatchhâmi*, c'est-à-dire, « Je « cherche un refuge auprès du Buddha, au« près de la Loi, auprès de l'Assemblée. »

tint debout à côté de lui. Là, debout, le respectable Ânanda parla ainsi à Bhagavat : Quelle est la cause, ô vénérable, quelle est la raison de ce grand tremblement de terre ? — Il y a huit causes, ô Ânanda, il y a huit raisons d'un grand tremblement de terre. Et quelles sont ces huit causes[1] ? La grande terre, ô Ânanda, repose sur les eaux ; les eaux reposent sur le vent ; le vent sur l'éther. Quand, ô Ânanda, il arrive qu'au-dessus de l'éther soufflent des vents opposés, ils agitent les eaux ; les eaux agitées font mouvoir la terre. Telle est, ô Ânanda, la première cause, la première raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Qu'un Religieux doué d'une grande puissance surnaturelle, d'un grand pouvoir, concentre sa pensée sur un point limité de la terre, et embrasse l'étendue illimitée de l'eau ; il fait, s'il le désire, mouvoir la terre. Qu'une Divinité douée d'une grande puissance surnaturelle, d'un grand pouvoir, concentre sa pensée sur un point limité de la terre et embrasse l'étendue illimitée de l'eau ; elle fait, si elle le désire, mouvoir la terre. Telle est, ô Ânanda, la seconde cause, la seconde raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Dans le temps qu'un Bôdhisattva[2], étant sorti de la demeure des Dêvas Tuchitas, descend dans le sein de sa mère, alors, en ce moment même, il y a un grand tremblement de terre. Et ce monde tout entier est illuminé d'une noble splendeur. Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde[3], ces êtres aveugles et plongés dans la profonde obscurité des ténèbres, où les deux astres du soleil et de la lune, si puissants, si énergiques, ne pourraient effacer par leur lumière cet éclat [miraculeux], ces êtres eux-mêmes sont, en ce moment, illuminés d'une noble splendeur. Alors les créatures, qui ont pris naissance dans ces régions, se voyant à cette lumière, ont connaissance les unes des autres, et se disent : Ah ! voici d'autres êtres nés ici ! Voici d'autres êtres

[1] Rapprochez ce texte d'une note de Klaproth relative au même sujet, *Foe koue ki*, p. 217 sqq.

[2] On appelle ainsi l'être qui n'a plus qu'une existence humaine à parcourir avant de devenir Buddha. Il sera question plus d'une fois de ce titre dans le cours de ce Mémoire.

[3] Le mot *Lôkântarika* désigne les êtres qui habitent la région intermédiaire entre le monde où nous vivons et les mondes voisins, dont la réunion forme ce qu'on appelle le grand millier des trois mille mondes. (Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 54.) Cette région est celle où sont situés les Enfers que les Singhalais nomment *Lôkântara*. (Clough, *Singh. Diction.* t. II, p. 611, col. 2. Cf. *Journ. Asiat.* t. VIII, p. 80.)

nés parmi nous ! Telle est, ô Ânanda, la troisième cause, la troisième raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Dans le temps qu'un Bôdhisattva sort du sein de sa mère, alors, en ce moment même, il y a un grand tremblement de terre. Et ce monde tout entier est illuminé d'une noble splendeur. Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] se disent : Ah ! voici d'autres êtres nés parmi nous ! Telle est, ô Ânanda, la quatrième cause, la quatrième raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Dans le temps qu'un Bôdhisattva atteint la science suprême, alors, en ce moment même, il y a un grand tremblement de terre. Et ce monde tout entier est illuminé d'une noble splendeur. Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] se disent : Ah ! voici d'autres êtres nés parmi nous ! Telle est, ô Ânanda, la cinquième cause, la cinquième raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Dans le temps que le Tathâgata fait tourner la roue de la loi, qui en trois tours se présente de douze manières différentes[1], alors, en ce moment même, il y a un grand tremblement de

[1] Je trouve relativement à cette manière de faire tourner la roue de la loi, c'est-à-dire de répandre la doctrine, un passage du Mémoire de Des Hautesrayes intitulé *Recherches sur la religion de Fo*, qui s'y rapporte directement : « Que « ceux qui ignoraient les quatre saintes distinc- « tions, c'est-à-dire les quatre degrés distincts « de contemplation, ne pouvaient être délivrés « des misères du monde ; que pour être sauvé « il fallait faire tourner trois fois la roue reli- « gieuse de ces quatre distinctions, ou des douze « œuvres méritoires. » (*Journ. As.* t. VII, p. 167.) Cela revient à dire, si je ne me trompe, que les quatre distinctions, envisagées sous trois aspects différents, donnent la somme de douze points de vue de ces quatre distinctions. Les saintes distinctions de Des Hautesrayes sont probablement les quatre vérités sublimes (*Âryasatyâni*) dont il sera parlé plus bas, et il est souvent question dans les textes des trois tours qu'il faut donner à ces quatre vérités, sans quoi l'on ne peut arriver à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Je suppose que les trois aspects ou tours sont : 1° la détermination du terme même qu'on examine, terme qui est une des quatre vérités ; 2° celle de son origine ; 3° celle de sa cessation. On trouvera des détails très-précis sur l'expression de *faire tourner la roue de la loi*, dans une note de M. A. Rémusat. (*Foe koue ki*, p. 28.) Le seul point que je crois contestable, c'est l'opinion où est ce savant que cette expression dérive de l'emploi que faisaient les disciples de Çâkya des roues à prières si connues chez les Buddhistes du Nord. Je pense au contraire que ces roues, qui sont tout à fait inconnues aux Buddhistes du Sud, n'ont été inventées que pour reproduire d'une manière matérielle le sens figuré de cette expression sanscrite, qui est, comme on sait, empruntée à l'art militaire des Indiens.

terre. Et ce monde tout entier est illuminé d'une noble splendeur. Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] se disent : Ah ! voici d'autres êtres nés parmi nous ! Telle est, ô Ânanda, la sixième cause, la sixième raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Dans le temps que le Tathâgata s'étant rendu maître des éléments de sa vie, renonce à l'existence, alors, en ce moment même, il y a un grand tremblement de terre. Des météores tombent [du ciel] ; l'horizon paraît tout en feu ; les timbales des Dêvas retentissent dans l'air. Et ce monde tout entier est illuminé d'une noble splendeur. Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] se disent : Ah ! voici d'autres êtres nés parmi nous ! Telle est, ô Ânanda, la septième cause, la septième raison d'un grand tremblement de terre.

« Encore autre chose, ô Ânanda. Le moment n'est pas éloigné où aura lieu l'anéantissement complet du Tathâgata, dans le sein du Nirvâṇa, où il ne reste plus rien de ce qui constitue l'existence. Or dans un pareil moment, il y a un grand tremblement de terre. Des météores tombent [du ciel] ; l'horizon paraît tout en feu ; les timbales des Dêvas retentissent dans l'air. Et ce monde tout entier est illuminé d'une noble splendeur. Et les êtres qui habitent au delà des limites de ce monde, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] se disent : Ah ! voici d'autres êtres nés parmi nous ! Telle est, ô Ânanda, la huitième cause, la huitième raison d'un grand tremblement de terre.

« Alors le respectable Ânanda parla ainsi à Bhagavat : Si je comprends bien, ô vénérable, le sens du langage de Bhagavat, ici même, Bhagavat après s'être rendu maître des éléments de sa vie, a renoncé à l'existence. Bhagavat dit : C'est cela, Ânanda, c'est cela même. Maintenant, ô Ânanda, Bhagavat après s'être rendu maître des éléments de sa vie, a renoncé à l'existence. — J'ai entendu de la bouche de Bhagavat, étant en sa présence, j'ai recueilli de sa bouche ces paroles : L'être quel qu'il soit, qui a recherché, compris, répandu les quatre principes de la puissance surnaturelle, peut, si on l'en prie, vivre soit durant un Kalpa entier, soit jusqu'à la fin du Kalpa. Les quatre principes de la puissance surnaturelle ont été, ô vénérable, recherchés, compris, répandus par Bhagavat. Le Tathâgata peut, si

on l'en prie, vivre soit durant un Kalpa entier, soit jusqu'à la fin du Kalpa. En conséquence, que Bhagavat consente à rester durant ce Kalpa; que le Sugata reste jusqu'à la fin de ce Kalpa. — C'est une faute de ta part, ô Ânanda, c'est une mauvaise action, qu'au moment où s'est produite jusqu'à trois fois la noble manifestation de la pensée du Tathâgata, tu n'aies pas pu en comprendre le motif, et qu'il ait fallu que tu fusses éclairé par Mâra le pécheur. Que penses-tu de cela, ô Ânanda? Est-ce que le Tathâgata est capable de prononcer une parole qui soit double? — Non, vénérable. — Bien, bien, Ânanda. Il est hors de la nature, Ânanda, il est impossible que le Tathâgata prononce une parole qui soit double. Va-t'en, ô Ânanda, et tout ce que tu trouveras de Religieux auprès du Tchâitya Tchâpâla, réunis-les tous dans la salle de l'assemblée[1]. — Oui, vénérable. Et ayant ainsi répondu à Bhagavat, Ânanda rassembla et fit asseoir, dans la salle de l'assemblée, tout ce qu'il trouva de Religieux réunis auprès du Tchâitya Tchâpâla. [Puis il fit connaître à] Bhagavat que le moment d'exécuter ce qu'il avait l'intention de faire était venu.

« Alors Bhagavat se rendit au lieu où était située la salle de l'assemblée, et y étant arrivé, il s'assit en face des Religieux sur le siége qui lui était destiné; et quand il y fut assis, il s'adressa ainsi aux Religieux : Tous les composés, ô Religieux, sont périssables; ils ne sont pas durables; on ne peut s'y reposer avec confiance; leur condition est le changement, tellement qu'il ne convient pas de concevoir rien de ce qui est un composé, qu'il ne convient pas de s'y plaire[2]. C'est pourquoi, ô Religieux, ici ou ailleurs, quand je ne serai plus, les lois qui existent pour l'utilité du monde temporel, pour le bonheur du monde temporel, ainsi que pour son utilité et son bonheur futurs, il faut, qu'après les avoir recueillies, comprises, les Religieux les fassent garder, prêcher et comprendre, de manière que la loi religieuse ait une longue durée, qu'elle soit admise par beaucoup de gens,

[1] Le texte se sert du mot *Upasthâna çâlâ*, que je traduis avec le dictionnaire de Wilson, donnant à *upasthâna* le sens d'*assemblée*. M. Turnour, d'après les autorités singhalaises qui sont entre ses mains, explique ainsi ce terme : « La « salle ou l'appartement qui, dans chaque Vihâra « ou monastère, était réservé à l'usage personnel « du Buddha. » (*Journ. As. Soc. of Beng.* t. VII, p. 996.) Ce sens est également légitime, et il se justifie très-bien par la signification connue du préfixe *upa* avec les radicaux *sthâ* et *as*.

[2] Le texte se sert ici du terme difficile de *Saṁskâra*, qui a plusieurs acceptions, et entre autres celles de *conception* et de *composé;* j'y reviendrai plus bas dans la section de ce Mémoire consacrée à la Métaphysique.

qu'elle soit répandue partout, jusqu'à être complétement expliquée aux Dêvas et aux hommes. Maintenant, ô Religieux, il existe pour l'utilité du monde temporel, pour le bonheur du monde temporel, ainsi que pour son utilité et son bonheur futurs, des lois que les Religieux, après les avoir recueillies, comprises, doivent faire garder, prêcher et comprendre, de manière que la loi religieuse ait une longue durée, qu'elle soit admise par beaucoup de gens, qu'elle soit répandue partout, jusqu'à être complétement expliquée aux Dêvas et aux hommes. Ces lois sont les quatre soutiens de la mémoire, les quatre abandons complets, les quatre principes de la puissance surnaturelle, les cinq sens, les cinq forces, les sept éléments constitutifs de l'état de Bôdhi, la voie sublime composée de huit parties[1]. Ce sont là les lois, ô Religieux, qui existent pour l'utilité du monde temporel, pour le bonheur du monde temporel, ainsi que pour son utilité et son bonheur futurs, et que les Religieux, après les avoir recueillies, comprises, doivent faire garder, prêcher et comprendre, de manière que la loi religieuse ait une longue durée, qu'elle soit admise par beaucoup de gens, qu'elle soit répandue partout, jusqu'à être complétement expliquée aux Dêvas et aux hommes. — Allons, ô Ânanda, vers Kuçigrâmaka[2]. — Oui, vénérable; ainsi répondit à Bhagavat le respectable Ânanda.

[1] Je crois que les huit parties dont se compose cette voie ou cette conduite sublime (*Ârya-mârga*), sont les huit qualités dont je trouve l'énumération dans le Mahâvastu : la vue, la volonté, l'effort, l'action, la vie, le langage, la pensée, la méditation droites, ou justes et régulières. (*Mahâvastu*, fol. 357 *a* de mon man.) Ces qualités sont toutes exprimées par un terme dans la composition duquel entre l'adjectif *samyatch*. Cette énumération appartient à toutes les écoles buddhiques.

[2] Kuçigrâmaka est la ville que les textes pâlis de Ceylan nomment *Kusinârâ*, et que Hiuan thsang, au VIIe siècle de notre ère, appelle en chinois *Kia chi na kie lo*, transcription qui suppose un primitif sanscrit *Kuçinagara*; nous la verrons ailleurs nommée *Kuçinagarî*. La différence, au reste, est de peu d'importance, puisqu'elle porte uniquement sur le mot *grâma*, qui désigne un bourg ou une ville située dans un pays de culture, mais non fortifiée, et sur *nagara*, nom qu'on donne ordinairement à une ville défendue par quelques travaux ou par un fort. Ce qui, au temps de Çâkya, n'était qu'un grand bourg, a pu devenir plus tard une ville fermée. Le terme pâli *Kusinârâ* signifie, à ce que je crois, « l'eau de Kuçi ou « du bourg abondant en Kuça » (*poa cynosuroides*). Cette désignation vient sans doute de ce que cet endroit n'était pas très-éloigné de la rivière Hiraṇyavatî, dont les eaux fertilisaient la campagne. Csoma de Cörös, qui avait été averti par le mot tibétain *rtsa-tchan* du vrai sens de *kuçi*, qu'il traduit bien par l'anglais *grassy*, « abondant en gazon, » a cru à tort que Kuçinagarî était une ville de l'Assam (*Asiat. Res.* t. XX, p. 91); mais Klaproth a relevé cette erreur, en montrant que ce lieu devait être situé sur la rive orientale de la Gaṇḍakî (*Foe koue ki*, p. 236), et Wilson croit en recon-

« Bhagavat se dirigeant vers le bois de Vâiçâlî, tourna son corps tout d'une pièce sur la droite, et regarda de la manière dont regardent les éléphants [1]. Alors le respectable Ânanda parla ainsi à Bhagavat : Ce n'est pas sans cause, ce n'est pas sans raison, ô vénérable, que les Tathâgatas vénérables, parfaitement et complétement Buddhas, regardent à droite de la manière dont regardent les éléphants. Quelle est, ô vénérable, la cause, quel est le motif de ce genre de regard ? — C'est cela, ô Ânanda, c'est cela même. Ce n'est pas sans cause, ce n'est pas sans motif que les Tathâgatas parfaitement et complétement Buddhas, tournant leur corps tout d'une pièce à droite, regardent de la manière dont regardent les éléphants. C'est la dernière fois, ô Ânanda, que le Tathâgata regarde Vâiçâlî [2]. Le Tathâgata,

naître l'emplacement dans la petite ville de *Kesia* (*Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 126), où l'on a découvert une image colossale de Çâkya. (Liston, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. VI, p. 477.) Fr. Hamilton en a donné un dessin accompagné d'une inscription incomplète. (*The History, etc. of East. India,* t. II, p. 357.)

[1] M. Turnour nous apprend, que suivant les Buddhistes du Sud, un Buddha, comme un roi souverain, a le col formé d'un os unique ; de sorte qu'il est obligé de tourner son corps tout entier pour voir les objets qui ne se trouvent pas immédiatement devant lui. (*Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. VII, p. 1003, note.)

[2] Je donne ici sur ce nom quelques détails que le défaut d'espace m'a empêché de placer la première fois qu'il s'est présenté. Vaîçâlî est une ville anciennement célèbre par ses richesses et son importance politique, dont le nom paraît souvent dans les prédications et les légendes de Çâkya. Elle était située dans l'Inde centrale, au nord de Pâṭaliputtra, et sur la rivière Hiraṇyavatî, la *Gaṇḍakî* des modernes. (Klaproth, *Foe koue ki,* p. 244.) Hiuan thsang nous apprend qu'elle était en ruines au commencement du VII[e] siècle de notre ère. Wilson a bien vu que cette ville devait être la *Viçâlâ* du Râmâyaṇa (ed. Schlegel, texte, l. I, c. 47, st. 13 ; trad. lat. t. I, p. 150) ; mais la récension Gâuḍa, telle que la donne Gorresio, écrit ce nom *Vâiçâlî* (l. I, c. 48, st. 14), ainsi que Carey et Marshmann (*Râmâyana,* t. I, p. 427), exactement comme les livres buddhiques que j'ai sous les yeux. Entre ces deux orthographes, je n'hésite pas à préférer celle de *Vâiçâlî,* qui a pour elle la transcription déjà ancienne du pâli *Vêçâlî.* (Clough, *Pali Gramm. and Vocab.* p. 24, st. 2.) Il est clair que si au temps de la rédaction des livres pâlis, ce nom se fût prononcé *Viçâlî* et non *Vêçâlî* (pour *Vâiçâlî*), on l'eût transcrit *Visâlî* dans ces livres. L'adoption de l'orthographe buddhique, que nous offrent deux éditions du Râmâyaṇa, et que confirment également le Vichṇu purâṇa et le Bhâvagata (l. IX, c. 2, st. 33), a en outre l'avantage de faire cesser la confusion signalée par Wilson (*Vishṇu purâṇa,* p. 353, note) entre la *Viçâlâ,* qui est la même qu'Udjdjayanî, et la *Viçâlâ* (pour *Vâiçâlî*) du Râmâyaṇa. Longtemps avant qu'on pût se servir des livres buddhiques pour éclaircir la géographie de cette partie de l'Inde, Hamilton avait bien vu que Vâiçâlî (qu'il écrit *Besala*) devait se trouver dans le pays situé au nord du Gange, presqu'en face de Patna, et confinant au Mithila. (*Genealog. of the Hindus,* Introd. p. 38.) C'en est assez, je pense, pour réfuter l'opinion de Csoma, qui cherchait Vâiçâlî sur l'emplacement d'Allahabad, anciennement *Prayâga.* (*Asiat. Res.* t. XX, p. 62 et 86.) Auprès de cette ville était un jardin, dont

ô Ânanda, n'ira plus à Vâiçâlî; il ira, pour entrer dans le Nirvâṇa complet, au pays des Mallas[1], dans le bois des deux Çâlas[2].

« Alors un des Religieux prononça en ce moment la stance suivante : C'est là, seigneur, ton dernier regard jeté sur Vâiçâlî; le Sugata Buddha n'ira plus à Vâiçâlî; il ira, pour entrer dans l'anéantissement, au pays des Mallas, dans le bois des deux Çâlas.

« Au moment où Bhagavat prononça ces paroles, C'est la dernière fois que le Tathâgata regarde Vâiçâlî, les nombreuses Divinités qui habitaient le bois près de cette ville répandirent des larmes. Ânanda le Sthavira[3] dit alors : Il faut, ô Bhagavat, qu'il y ait un nuage pour produire cette pluie abondante. Bhagavat répondit : Ce sont les Divinités habitantes du bois de Vâiçâlî, qui à cause de mon départ répandent des larmes. Ces Divinités firent entendre aussi cette nouvelle dans Vâiçâlî : Bhagavat s'en va pour entrer dans l'anéantissement complet; Bhagavat n'ira plus à Vâiçâlî. Ayant entendu la voix de ces Divinités, plusieurs centaines de mille d'habitants de Vâiçâlî vinrent se réunir en présence de Bhagavat. Celui-ci connaissant leur esprit, leurs dispositions, leur caractère et leur naturel, leur fit une telle exposition de la loi, que ces nombreuses centaines de mille d'êtres

une femme, nommée par Fa hian *An pho lo*, et par Hiuan thsang *An meou lo* (*Foe koue ki*, p. 242 et 245), fit don à Çâkyamuni. Wilson, par un rapprochement que je ne me permets pas de juger, a proposé de voir dans le nom de cette femme, Ahalyâ, la vertueuse épouse de Gâutama. (*Journ. of the Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 128 et 129.) Je pense, pour ma part, que les syllabes chinoises *An pho lo*, ou bien *An meou lo* sont la transcription du nom de *Ambapâli*, célèbre courtisane de Vâiçâlî, dont il est question dans les légendes, et sur laquelle M. Turnour nous a donné des détails très-curieux. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 999.) Le Parinibbâṇa sutta des Singhalais fait de cette donation un récit extrêmement intéressant. J'ajoute ici que Fa hian, auquel la tradition de ce dernier séjour de Çâkyamuni à Vâiçâlî était bien connue, puisqu'il la rapporte à peu près dans les mêmes termes que notre texte, dit, avec son exactitude ordinaire, que Çâkya, sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, sortit de Vâiçâlî par la porte occidentale. Cela est parfaitement vrai, puisqu'il se dirigeait à l'Occident, vers Kuçigrâmaka, que je crois être la même ville que la *Kusinârâ* des livres pâlis.

[1] Les Mallas étaient les habitants du pays où était situé Kuçigrâmaka, dans la contrée que baigne la Gaṇḍakî. Ce sont probablement eux qui sont mentionnés par le Digvidjaya du Mahâbhârata (t. I, p. 347, st. 176), et qui sont placés au pied de l'Himâlaya, dans la partie orientale de l'Hindousthan. (Wilson, *Vishṇu pur.* p. 188, notes 38 et 52.) On sait que ce pays, notamment les districts de Gorakpour, de Bettiah et de Bakrah, conservent encore aujourd'hui des traces très-précieuses de l'ancienne prédominance du Buddhisme.

[2] *Shorea robusta.*

[3] Ce mot signifie *vieillard ;* j'en parlerai plus bas, dans la section de la Discipline.

vivants reçurent les formules de refuge et les axiomes de l'enseignement. Quelques-uns obtinrent la récompense de l'état de Çrôta âpatti[1]; d'autres, celle de l'état de Sakrĭd âgâmin; les autres acquirent celle de l'état d'Anâgâmin; quelques-uns, devenus mendiants, après être entrés dans la vie religieuse, obtinrent l'état d'Arhat. Les uns comprirent ce que c'est que l'Intelligence (*Bôdhi*) des Çrâvakas; les autres, ce qu'est l'Intelligence des Pratyêka Buddhas; d'autres, ce qu'est l'Intelligence suprême d'un Buddha parfaitement accompli; d'autres reçurent les formules de refuge et les axiomes de l'enseignement, de telle façon que cette réunion d'hommes tout entière fut absorbée dans le Buddha, plongée dans la Loi, entraînée dans l'Assemblée.

« Ânanda le Sthavira tenant ses mains jointes en signe de respect, parla ainsi à Bhagavat : Vois, ô vénérable, combien Bhagavat, au moment où il est parti pour arriver à l'anéantissement complet, a établi dans les vérités de centaines de mille de Dieux! Plusieurs milliers de Rĭchis, sortis des cavernes des montagnes et des retraites des monts, se sont réunis ici. Ces Religieux ont été introduits par Bhagavat dans la vie religieuse. Par suite de leur application, de leurs efforts et des peines qu'ils se sont données, ils ont vu face à face l'état d'Arhat par l'anéantissement de toutes les corruptions. De nombreux Dêvas, Nâgas, Yakchas, Gandharvas, Kinnaras, Mahôragas, ont reçu les formules de refuge et les axiomes de l'enseignement. Plusieurs centaines de mille d'habitants de Vâiçâlî ont été établis dans la récompense de l'état de Çrôta âpatti; quelques-uns l'ont été dans celle de l'état de Sakrĭd âgâmin; d'autres dans celle de l'état d'Anâgâmin. Quelques-uns, devenus mendiants, après être entrés dans la vie religieuse, ont obtenu l'état d'Arhat; quelques autres ont été établis dans les formules de refuge et dans les axiomes de l'enseignement.

« Qu'y a-t-il donc d'étonnant, ô Ânanda [reprit Bhagavat], que j'aie aujourd'hui rempli ce devoir de l'enseignement, moi qui maintenant sais tout, moi qui possède la science sous toutes ses formes, qui ai acquis la libre disposition de ce qui doit être connu par la science suprême, qui suis sans désirs, qui ne recherche rien, qui suis exempt de tout sentiment d'égoïsme, de personnalité, d'orgueil, de ténacité, d'inimitié. J'ai été, dans le temps

[1] Ce terme, ainsi que les suivants, *Sakrĭd âgâmin*, *Anâgâmin*, *Bôdhi*, etc. sera expliqué plus bas, dans la section de la Discipline.

passé, haineux, passionné, livré à l'erreur, nullement affranchi, esclave des conditions de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, des peines, de la souffrance, des inquiétudes, du malheur. Étant en proie à la douleur qui précède la mort, je fis cette prière : Puissent plusieurs milliers de créatures, après avoir abandonné la condition de maîtres de maison, et embrassé la vie religieuse sous la direction des Rĭchis, après avoir médité dans leur esprit sur les quatre demeures fortunées des Brahmâs, et renoncé à la passion qui entraîne l'homme vers le plaisir, puissent, dis-je, ces milliers de créatures renaître dans la participation des mondes de Brahmâ et en devenir les nombreux habitants ! »

Aussitôt après avoir rappelé ce vœu, Çâkya raconte à son disciple Ânaṇda l'histoire d'un roi nommé Mândhâtrĭ, qu'il donne pour une de ses anciennes existences. Ce récit, qui est un peu long pour être reproduit en ce moment, trouvera mieux sa place ailleurs. Il est rempli de circonstances tout à fait fabuleuses, et a, sous ce rapport, une trop grande ressemblance avec le Sûtra dont je vais donner la traduction. Il me suffit de dire que ce nom de *Mândhâtrĭ,* bien connu dans l'histoire héroïque des Brâhmanes, est devenu le titre du Sûtra dont on vient de lire un fragment, sans doute parce que les compilateurs des livres buddhiques ont attaché plus d'importance à la légende fabuleuse qu'au récit traditionnel des derniers entretiens de Çâkya. Peut-être aussi la préférence qu'ils ont accordée ici à la légende sur l'histoire, vient-elle de ce que les dernières années de la vie du Buddha sont racontées en détail dans d'autres livres. Quoi qu'il en soit, le fragment qu'on vient de lire a pour nous ce genre d'intérêt qui s'attache à une tradition dont les données sont contemporaines de l'époque de Çâkya. Malgré la place qu'y occupe la croyance au pouvoir surnaturel du Maître, plusieurs des circonstances de sa vie humaine s'y laissent encore apercevoir. C'est la raison qui me l'a fait placer avant le Sûtra purement fabuleux de Kanakavarṇa. Il est bon de remarquer que ce dernier morceau, qui est un véritable Sûtra pour la forme, porte, d'après le texte sanscrit et la traduction tibétaine, le titre d'*Avadâna* ou de légende : c'est un argument de plus en faveur de l'analogie que j'ai déjà remarquée entre la classe des Avadânas et celle des Sûtras.

SÛTRA DE KANAKAVARṆA[1].

« Voici ce que j'ai entendu. Un jour Bhagavat se trouvait à Çrâvastî, à Djêtavana, dans le jardin d'Anâtha piṇḍika, avec une grande assemblée de Religieux, avec douze cent cinquante Religieux. Il était respecté, honoré, vénéré et adoré par les Religieux et par les Dévots des deux sexes, par les rois et par les conseillers des rois, par les hommes des diverses sectes, par les Çramaṇas, par les Brâhmanes, par les ascètes, par les mendiants, par les Dêvas, les Nâgas, les Asuras, les Garuḍas, les Gandharvas, les Kinnaras et les Mahôragas. Après avoir recueilli de nombreuses et excellentes provisions divines et humaines, tant en vêtements qu'en nourriture, en lits, en siéges et en médicaments pour les malades, Bhagavat n'était pas plus attaché à toutes ces choses que ne l'est la goutte d'eau à la feuille du lotus. Aussi la gloire et le renom de son immense vertu se répandirent-ils ainsi jusqu'aux extrémités de l'horizon et dans les points intermédiaires de l'espace : Le voilà, ce bienheureux Tathâgata, vénérable, parfaitement et complétement Buddha, doué de science et de conduite, bien venu, connaissant le monde, sans supérieur, dirigeant l'homme comme un jeune taureau, précepteur des hommes et des Dêvas, Buddha, Bhagavat! Le voilà, qui après avoir de lui-même, et immédiatement[2], reconnu, vu face à face et pénétré cet univers, avec ses Dêvas, ses Mâras et ses Brahmâs, ainsi que la réunion des créatures, Çramaṇas, Brâhmanes, Dêvas et hommes, fait connaître [tout cela et] enseigne la bonne loi! Il expose la conduite religieuse qui est vertueuse au commencement, au milieu et à la fin, dont le sens est bon, dont chaque syllabe est bonne, qui est absolue, qui est accomplie, qui est parfaitement pure et belle!

« Bhagavat alors s'adressa ainsi aux Religieux : Si les êtres, ô Religieux, connaissaient le fruit des aumônes, le fruit et les résultats de la distribu-

[1] *Divya avadâna*, f. 144 *b*, man. Soc. Asiat. f. 182 *a* de mon man. *Bkah-hgyur*, section *Mdo*, vol. *a* ou XXX, f. 76 *b*. Csoma, *Anal. of the Sher-chin, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 483.

[2] L'expression que je traduis ainsi est *drichṭâiva dharmê :* ces mots me paraissent signifier « la condition ou l'objet étant seulement vu, aussitôt que l'objet est vu, sur le vu « même de l'objet. » Je n'affirme cependant pas que ce doive être là l'unique signification de ces deux mots. Quand *drichṭa* est opposé à son contraire *adrichṭa*, il peut signifier le monde visible, le monde actuel, par opposition à l'autre monde, au monde invisible.

tion des aumônes comme j'en connais moi-même le fruit et les résultats, certainement, fussent-ils réduits actuellement à leur plus petite, à leur dernière bouchée de nourriture, ils ne la mangeraient pas sans en avoir donné, sans en avoir distribué quelque chose. Et s'ils rencontraient un homme digne de recevoir leur aumône, la pensée d'égoïsme qui aurait pu naître dans leur esprit pour l'offusquer, n'y demeurerait certainement pas. Mais parce que les êtres, ô Religieux, ne connaissent pas le fruit des aumônes, le fruit et les résultats de la distribution des aumônes comme j'en connais moi-même le fruit et les résultats, ils mangent avec un sentiment tout personnel, sans avoir rien donné, rien distribué, et la pensée d'égoïsme qui est née dans leur esprit y demeure certainement pour l'offusquer. Pourquoi cela? [Le voici.]

« Jadis, ô Religieux, dans le temps passé, il y eut un roi nommé Kanakavarṇa, beau, agréable à voir, aimable, doué de la perfection suprême de l'éclat et de la beauté. Le roi Kanakavarṇa, ô Religieux, était riche, possesseur de grandes richesses, d'une grande opulence, d'une autorité sans bornes, d'une fortune et de biens immenses, d'une abondante réunion de choses précieuses, de grains, d'or, de Suvarṇas, de joyaux, de perles, de lapis-lazuli, de Çangkhaçila[1], de corail, d'argent, de métaux de prix, d'éléphants, de chevaux, de vaches et de troupeaux nombreux; il était maître enfin d'un trésor et d'un grenier parfaitement rempli. Le roi Kanakavarṇa, ô Religieux, avait une ville capitale nommée Kanakavatî, qui avait douze Yôdjanas de longueur de l'orient à l'occident, et sept Yôdjanas de largeur du sud au nord. Elle était riche, prospère, fortunée, abondante en tous biens, agréable et remplie d'un grand nombre d'hommes et de gens. Le roi Kanakavarṇa possédait quatre-vingt mille villes et dix-huit mille Kôṭis[2] de bourgs, cinquante-sept Kôṭis de villages et soixante mille chefs-lieux de district, tous riches, prospères, fortunés, abondants en tous biens, agréables et remplis d'un grand nombre d'hommes et de gens. Le roi Kanakavarṇa avait quatre-vingt mille conseillers; ses appartements intérieurs renfermaient vingt mille femmes. Le roi Kanakavarṇa, ô Religieux, était juste, et il exerçait la royauté avec justice.

« Un jour que le roi Kanakavarṇa se trouvait seul, retiré dans un endroit

[1] Je ne trouve rien qui explique ce mot de *Çangkhaçila* (pierre de conque); il désigne peut-être la nacre qui tapisse les coquilles.

[2] Un Kôṭi vaut dix millions.

secret et couché dans l'attitude de la méditation, la pensée et la réflexion suivante lui vint à l'esprit : Si j'exemptais tous les marchands de droits et de taxes? si j'affranchissais tous les hommes du Djambudvîpa de toute taxe et de tout impôt? Ayant donc appelé les receveurs, les grands conseillers, les ministres, les gardiens préposés aux portes et les membres des divers conseils, il leur parla ainsi : A partir de ce jour, seigneurs, j'exempte les marchands de tout droit et de toute taxe; j'affranchis de toute taxe et de tout impôt les hommes du Djambudvîpa.

« Il gouverna ainsi pendant de nombreuses années, quand un jour parut une constellation funeste qui annonçait que le dieu Indra devait refuser pendant douze années de donner de la pluie. Alors les Brâhmanes connaissant les signes, sachant interpréter les présages, experts dans les formules qui agissent sur la terre et dans l'air, ayant reconnu l'annonce de cet événement dans les mouvements des constellations, de Çukra (Vénus) et des planètes, se rendirent au lieu où se trouvait le roi Kanakavarṇa, et quand ils y furent arrivés, ils lui adressèrent la parole en ces termes : Sache, ô roi, qu'il vient de paraître une constellation funeste qui annonce que le dieu Indra refusera pendant douze ans de donner de la pluie. Ayant entendu ces paroles, le roi se mit à répandre des larmes en s'écriant : Ah! les hommes de mon Djambudvîpa! Ah! mon Djambudvîpa, si riche, si prospère, si fortuné, si abondant en tous biens, si agréable, si rempli d'hommes et de peuple, il va dans peu devenir désert et privé d'habitants! Après s'être ainsi lamenté, le roi fit la réflexion suivante : Ceux qui sont riches et possesseurs d'une grande fortune et d'une grande opulence pourront certainement continuer à vivre; mais les pauvres, mais ceux qui ont peu de richesses, peu d'aliments, de boissons et d'autres biens, comment pourront-ils subsister? Alors cette réflexion lui vint à l'esprit : Si je rassemblais tout ce qu'il y a de riz et d'autres moyens de subsistance dans le Djambudvîpa; que je fisse comptre et mesurer le tout; qu'une fois cette opération achevée, établissant un grenier unique pour tout ce qu'il y a de villages, de villes, de bourgs, de chefs-lieux de district, de capitales dans le Djambudvîpa, je fisse distribuer une portion égale à chacun des hommes du Djambudvîpa? Aussitôt le roi appela les receveurs, les grands conseillers, les ministres, les gardiens des portes et les membres des divers conseils, et leur parla ainsi : Allez, seigneurs, rassemblez tout ce qui se trouve de riz et d'autres moyens de subsistance dans le Djam-

budvîpa; comptez et mesurez tout cela; et une fois cette opération faite, établissez un grenier unique pour tout ce qu'il y a de villages, de villes, de bourgs, de chefs-lieux de district, de capitales dans le Djambudvîpa. Oui, seigneur, répondirent tous ceux que le roi avait mandés, et aussitôt ils exécutèrent ce qui leur était ordonné. Ils se rendirent ensuite au lieu où se trouvait le roi Kanakavarṇa, et quand ils furent arrivés auprès de lui, ils lui parlèrent ainsi : Sache, ô roi, que tout ce qui se trouvait de riz et d'autres moyens de subsistance dans le Djambudvîpa a été rassemblé, compté, mesuré et déposé dans un grenier unique pour tout ce qu'il y a de villages, de villes, de bourgs, de chefs-lieux de district, de capitales dans le Djambudvîpa. Le moment fixé pour ce que le roi veut faire est maintenant venu. Alors Kanakavarṇa ayant appelé tous ceux qui savaient compter, calculer et tenir les écritures, leur parla ainsi : Allez, seigneurs, comptez tous les hommes du Djambudvîpa, et quand vous les aurez comptés, donnez-leur à chacun une portion égale de nourriture. Oui, seigneur, répondirent ceux que le roi avait mandés, et aussitôt ils se mirent à compter les hommes du Djambudvîpa, et s'autorisant de la volonté du roi, ils assignèrent à chacun des habitants du Djambudvîpa une portion égale de nourriture. Le peuple vécut ainsi pendant onze ans; mais il n'eut plus rien pour vivre la douzième année. A peine un mois de la douzième année se fut-il écoulé qu'un grand nombre d'hommes, de femmes et d'enfants des deux sexes moururent de faim et de soif. En ce moment tout ce qu'il y avait de riz et d'autres moyens de subsistance dans le pays se trouvait épuisé, excepté qu'il restait au roi Kanakavarṇa une seule petite mesure de nourriture.

« Cependant il vint à cette époque dans l'univers Saha [1], un Bôdhisattva qui depuis quarante Kalpas était parvenu à cette dignité. Ce Bôdhisattva vit, au fond d'une épaisse forêt, un fils qui commettait un inceste avec sa mère, et à cette vue il fit cette réflexion : Ah ! quelle corruption ! Qu'ils sont corrompus les êtres ! Faut-il qu'un homme agisse ainsi avec celle dans le sein de laquelle il a vécu pendant neuf mois, avec celle dont il a sucé le lait ? J'ai assez de ces créatures ennemies de la justice, passionnées pour des plaisirs illicites, livrées à de fausses doctrines, enflammées de désirs cou-

[1] Voyez relativement à cette expression, une note que son étendue m'a forcé de rejeter à la fin du volume, Appendice n° II.

pables, qui ne connaissent pas leur mère, qui n'aiment ni les Çramaṇas, ni les Brâhmanes, qui ne respectent pas les anciens de chaque famille. Qui aurait le courage d'accomplir, dans l'intérêt de tels êtres, les devoirs d'un Bôdhisattva? Pourquoi ne me contenterais-je pas de remplir ces devoirs dans mon propre intérêt? Le Bôdhisattva chercha donc un tronc d'arbre, et quand il en eut trouvé un, il s'assit auprès, les jambes croisées, tenant son corps dans une position perpendiculaire; puis replaçant devant son esprit sa mémoire, il se mit à réfléchir, en contemplant successivement les cinq agrégats de la conception, sous le point de vue de leur production et de leur destruction, de cette manière : Ceci est la forme, ceci est la production de la forme, cela est la destruction de la forme; ceci est la perception; ceci est la notion; voici les concepts; ceci est la connaissance, ceci est la production de la connaissance, ceci est la destruction de la connaissance. Ayant contemplé ainsi successivement les cinq agrégats de la conception, sous le point de vue de leur production et de leur destruction, il ne fut pas longtemps sans reconnaître que tout ce qui a pour loi la production, a pour loi la destruction; et arrivé à ce point, il obtint l'état de Pratyêka Buddha, ou de Buddha individuel[1]. Alors le bienheureux Pratyêka Buddha ayant contemplé les lois auxquelles il venait d'atteindre, prononça dans ce moment la stance suivante :

« De la recherche naît l'attachement, de l'attachement naît en ce monde la douleur: que celui qui a reconnu que la douleur provient de l'attachement, se retire, comme le rhinocéros, dans la solitude.

« Ensuite le bienheureux Pratyêka Buddha fit cette réflexion : J'ai accompli, dans l'intérêt d'un grand nombre de créatures, des œuvres difficiles, et je n'ai encore fait le bien d'aucun être quelconque. A qui témoignerai-je aujourd'hui de la compassion? Quel est celui auquel je demanderai l'aumône de quelques aliments pour me nourrir? Alors le bienheureux Pratyêka Buddha, avec sa

[1] Le mot de *Pratyêka Buddha* est le titre le plus élevé après celui de Buddha; le Pratyêka Buddha est un être, qui seul et par ses propres efforts est parvenu à la Bôdhi, ou à l'intelligence supérieure d'un Buddha, mais qui, suivant l'expression de M. A. Rémusat, « ne peut opérer « que son salut personnel, et auquel il n'est pas « donné d'atteindre à ces grands mouvements « de compassion qui profitent à tous les êtres « vivants. » (*Foe koue ki*, p. 165.) Notre légende confirme complétement les données de cette définition. Je renvoie à la note de M. A. Rémusat pour l'explication complète de ce terme, que nous reverrons plus d'une fois; et j'ajoute seulement que les Tibétains rendent ainsi ce titre : « Celui qui est Buddha par lui-même. »

vue divine, pure et supérieure à celle de l'homme, embrassant la totalité du Djambudvîpa, vit que tout le riz et que tous les autres moyens de subsistance de ce continent étaient épuisés, sauf une petite mesure de nourriture qui restait au roi Kanakavarṇa. Et aussitôt il fit cette réflexion : Pourquoi ne témoignerais-je pas ma compassion pour le roi Kanakavarṇa? Pourquoi n'irais-je pas dans son palais chercher l'aumône de quelques aliments pour me nourrir? Alors le bienheureux Pratyêka Buddha s'élançant miraculeusement en l'air, se dirigea en vertu de sa puissance surnaturelle, laissant voir son corps et semblable à un oiseau, vers le lieu où était située la ville capitale de Kanakavatî.

« En ce moment le roi Kanakavarṇa était monté sur la terrasse de son palais, entouré de cinq mille conseillers. Un des grands officiers aperçut de loin le bienheureux Pratyêka Buddha qui s'avançait, et à cette vue il s'adressa ainsi aux autres ministres : Voyez, voyez, seigneurs, cet oiseau aux ailes rouges qui se dirige de ce côté. Mais un second conseiller reprit ainsi : Ce n'est pas un oiseau aux ailes rouges, seigneurs; c'est le Râkchasa, démon ravisseur de l'énergie des hommes, qui accourt ici ; il vient pour nous dévorer. Mais le roi Kanakavarṇa passant ses deux mains sur son visage, s'adressa ainsi à ses grands conseillers : Ce n'est, seigneurs, ni un oiseau aux ailes rouges, ni le Râkchasa ravisseur de l'énergie des hommes, c'est un Rĭchi qui vient ici par compassion pour nous. En ce moment le bienheureux Pratyêka Buddha s'arrêta sur la terrasse du palais de Kanakavarṇa. Aussitôt le roi s'étant levé de son siége pour aller au-devant du Pratyêka Buddha, salua ses pieds en les touchant de la tête, et le fit asseoir sur le siége qui lui était destiné ; puis il lui adressa ces paroles : Pour quel motif, ô Rĭchi, es-tu venu ici? — Pour chercher de la nourriture, grand roi. A ces mots, le roi Kanakavarṇa se mit à pleurer, et il s'écria, au milieu d'un torrent de larmes : Ah misère! ah! quelle est ma misère! Faut-il que monarque et souverain maître du Djambudvîpa, je sois hors d'état de donner à un seul Rĭchi une portion de nourriture? Alors la Divinité qui résidait dans la ville capitale de Kanakavatî, récita, en présence du roi Kanakavarṇa, la stance suivante :

« Qu'est-ce que la douleur? c'est la misère. Qu'est-ce qui est pire que la douleur? c'est encore la misère : la misère est l'égale de la mort.

« Ensuite le roi Kanakavarṇa manda l'homme préposé à la garde du gre-

nier : Y a-t-il dans mon palais quelque chose à manger, pour que je le donne à ce Rĭchi? Le gardien répondit : Sache, ô roi, que tout ce qu'il y avait de riz et d'autres moyens de subsistance dans le Djambudvîpa est épuisé, sauf une seule petite portion de nourriture qui appartient au roi. Kanakavarṇa fit alors cette réflexion : Si je la mange, je conserverai la vie; si je ne la mange pas, je mourrai. Puis il se dit à lui-même : Que je la mange ou que je ne la mange pas, il faudra toujours, de toute nécessité, que je meure; j'ai assez de cette vie. Comment en effet un tel Rĭchi, un sage plein de moralité et doué des conditions de la vertu, sortirait-il aujourd'hui de mon palais avec son vase aussi net qu'en y arrivant? Aussitôt le roi Kanakavarṇa ayant réuni les receveurs, les grands conseillers, les gardiens des portes et les membres des divers conseils, leur parla en ces termes : Écoutez avec satisfaction, seigneurs : ceci est la dernière aumône d'une portion de nourriture que fasse le roi Kanakavarṇa. Puisse, par l'effet de cette racine de vertu, cesser la misère de tous les habitants du Djambudvîpa! Aussitôt le roi prenant le vase du grand Rĭchi, y déposa la seule mesure de nourriture qui lui restât; puis soulevant le vase entre ses deux mains et tombant à genoux, il le plaça dans la main droite du bienheureux Pratyêka Buddha. C'est une règle que les Pratyêka Buddhas enseignent la loi par les actes de leur corps, et non par leurs paroles. En conséquence le bienheureux Pratyêka Buddha, après avoir reçu du roi Kanakavarṇa sa portion de nourriture, s'élança miraculeusement en l'air, de l'endroit même où il était. Et le roi Kanakavarṇa tenant ses mains réunies en signe de respect, resta immobile en le regardant, sans fermer les yeux, jusqu'à ce que sa vue ne pût plus l'atteindre.

« Ensuite le roi s'adressa ainsi aux receveurs, aux grands conseillers, aux ministres, aux gardiens des portes et aux membres des divers conseils : Retirez-vous, seigneurs, chacun dans vos maisons; ne restez pas ainsi dans ce palais, vous y mourriez tous de soif et de faim. Mais ceux-ci répondirent: Quand le roi vivait au milieu de la prospérité, du bonheur et de l'opulence, alors nous nous livrions à la joie et au plaisir avec lui. Comment aujourd'hui que le roi touche au terme de son existence, à la fin de sa vie, pourrions-nous l'abandonner? Mais le roi se mit à pleurer et à répandre un torrent de larmes. Ensuite essuyant ses yeux, il s'adressa ainsi [de nouveau] aux receveurs, aux grands conseillers, aux ministres, aux gar-

diens des portes et aux membres des divers conseils : Retirez-vous, seigneurs, chacun dans vos maisons ; ne restez pas ainsi dans ce palais, vous y mourriez tous de soif et de faim. En entendant ces paroles, les ministres et tous les conseillers se mirent à pleurer et à répandre un torrent de larmes. Puis ayant essuyé leurs yeux, ils s'approchèrent du roi ; et quand ils furent près de lui, saluant ses pieds en les touchant de la tête, et tenant leurs mains réunies en signe de respect, ils lui parlèrent ainsi : Pardonne-nous, seigneur, si nous avons commis quelque faute ; aujourd'hui nous voyons le roi pour la dernière fois.

« Cependant à peine le bienheureux Pratyêka Buddha eut-il mangé sa portion de nourriture, qu'aussitôt des quatre points de l'horizon s'élevèrent quatre rideaux de nuages. Des vents froids se mirent à souffler, et chassèrent du Djambudvîpa la corruption qui l'infectait ; et les nuages laissant tomber la pluie, abattirent la poussière. Ce jour-là même, à la seconde moitié de la journée, il tomba une pluie d'aliments et de mets de diverses espèces. Ces aliments étaient du riz cuit, de la farine de grains rôtis, du gruau de riz, du poisson, de la viande ; ces mets étaient des préparations de racines, de tiges, de feuilles, de fleurs, de fruits, d'huile, de sucre, de sucre candi, de mélasse, enfin de farine. Alors le roi Kanakavarṇa content, joyeux, ravi, transporté, plein de joie, de satisfaction et de plaisir, s'adressa ainsi aux receveurs, aux grands conseillers, aux ministres, aux gardiens des portes, aux membres des divers conseils : Voyez, seigneurs, voici en ce moment le bourgeon, premier résultat de l'aumône qui vient d'être faite d'une seule portion de nourriture ; il va en sortir bientôt un autre fruit. A la seconde journée il tomba une pluie de grains, savoir : de sésame, de riz, de haricots, de Mâchas[1], d'orge, de froment, de lentilles, de riz blanc. Cette pluie dura sept jours, ainsi qu'une pluie de beurre clarifié, d'huile de sésame, et une pluie de coton, de précieuses étoffes des diverses espèces, une pluie des sept substances de prix, savoir : d'or, d'argent, de lapis-lazuli, de cristal, de perles rouges, de diamants, d'émeraudes. Enfin, grâce à la puissance du roi Kanakavarṇa, la misère des habitants du Djambudvîpa cessa entièrement.

« Maintenant, ô Religieux, s'il s'élevait dans vos esprits quelque doute, quelque incertitude qui vous fît dire : C'était dans ce temps-là et à cette

[1] *Phaseolus radiatus.*

époque un autre [que Bhagavat] qui était le roi Kanakavarṇa, il ne faudrait pas envisager ce sujet de cette manière. Pourquoi cela? C'est que c'est moi qui en ce temps-là et à cette époque étais le roi Kanakavarṇa. Voilà, ô Religieux, de quelle manière il faut envisager ce sujet. Si les êtres, ô Religieux, connaissaient le fruit des aumônes, le fruit et les résultats de la distribution des aumônes, comme j'en connais moi-même le fruit et les résultats, certainement, fussent-ils réduits actuellement à leur plus petite, à leur dernière portion de nourriture, ils ne la mangeraient pas sans en avoir donné, sans en avoir distribué quelque chose. Et s'ils rencontraient un homme digne de recevoir leur aumône, la pensée d'égoïsme qui aurait pu naître dans leur esprit pour l'offusquer n'y demeurerait certainement pas. Mais parce que les êtres, ô Religieux, ne connaissent pas le fruit des aumônes, le fruit et les résultats de la distribution des aumônes, comme j'en connais moi-même le fruit et les résultats, ils mangent avec un sentiment tout personnel, sans avoir rien donné, rien distribué; et la pensée d'égoïsme qui est née dans leur esprit, y demeure certainement pour l'offusquer.

« Une action antérieure ne périt pas; elle ne périt pas, qu'elle soit bonne ou mauvaise; la société des sages n'est pas perdue; ce qu'on dit, ce qu'on fait pour les Âryas[1], pour ces personnages reconnaissants, ne périt jamais.

« Une bonne action bien accomplie, une mauvaise action méchamment faite, quand elles sont arrivées à leur maturité, portent également un fruit inévitable.

« C'est ainsi que parla Bhagavat; et transportés de joie, les Religieux, les Religieuses, les Dévots de l'un et de l'autre sexe, les Dêvas, les Nâgas, les Yakchas, les Gandharvas, les Asuras, les Garuḍas, les Kinnaras, les Mahôragas et l'assemblée tout entière approuvèrent ce que Bhagavat avait dit. »

J'ai cité ce morceau parce qu'il a pour objet de rehausser le mérite de la première des cinq vertus transcendantes que l'homme doit pratiquer pour atteindre à la perfection suprême, vertu qui se nomme *Dâna pâramitâ* ou la perfection de l'aumône. C'est un des sujets qui reviennent le plus souvent dans les textes; nous possédons en effet un grand nombre de légendes où l'aumône est recommandée, et où l'on établit même qu'elle doit aller, chez celui qui l'exerce, jusqu'au sacrifice de la vie; j'aurai plus tard occa-

[1] Il sera parlé de ce titre dans la section de la Discipline.

sion d'y revenir. En ce moment, ce qui nous importe, c'est d'étudier la forme des Sûtras en les comparant à quelques autres traités analogues de la collection népâlaise. Et d'abord je dois remarquer que la plupart des autres traités qui ont le même titre ne diffèrent de celui de Kanakavarṇa que par les vertus qui y sont célébrées. Comme dans notre Sûtra, Çâkya y recommande la pratique des devoirs, objet de son enseignement, et il en montre l'importance par le récit des mérites dont elle assure la possession à ceux qui s'y sont conformés. Le plus souvent il appuie sa doctrine du récit des événements qui sont arrivés, à lui ou à ses disciples, dans une vie antérieure, admettant, comme les Brâhmanes, que tous les êtres sont condamnés, par la loi de la transmigration, à passer successivement par une longue suite d'existences où ils recueillent le fruit de leurs œuvres bonnes ou mauvaises. Des Sûtras de ce genre ressemblent beaucoup aux légendes proprement dites, et ils n'en diffèrent que par des caractères extérieurs peu importants. Un Sûtra commence toujours par cette formule : « Voici « ce qui a été entendu par moi, » tandis que cette formule manque à tous les Avadânas que je connais. On doit dire ensuite que la légende forme le fonds et la matière propre de l'Avadâna, tandis qu'elle n'est que l'accessoire du Sûtra et qu'elle n'y figure que pour confirmer, par l'autorité de l'exemple, l'enseignement du Buddha, enseignement qui est par lui-même indépendant du récit fait pour l'appuyer. A part ces différences, dont il serait possible d'augmenter le nombre si nous possédions plus de Sûtras, je crois devoir répéter ici ce que j'ai avancé plus haut touchant l'analogie de ces deux espèces de traités; et je n'hésite pas à ajouter que les observations auxquelles donnent lieu les analyses qui vont suivre, s'appliquent à peu près aussi exactement aux légendes qu'aux Sûtras.

Avant de passer à l'examen comparatif des livres qui portent le titre de Sûtra, je crois indispensable de faire connaître, par une analyse rapide, un des traités de ce genre qu'on nomme spécialement *Mahâyâna sûtras*, ou Sûtras servant de grand véhicule. Il m'eût été facile d'en choisir un plus étendu, mais je n'aurais pu guère en trouver un plus célèbre et qui traitât d'un sujet plus familier aux Buddhistes du Népâl. Je suppose que quand on en aura lu l'extrait, on ne me reprochera pas de n'avoir point reproduit le texte en entier.

Le Mahâyâna sûtra dont je vais parler a pour titre *Sukhavatî vyûha*, c'est-

à-dire « la Constitution de Sukhavatî, » terre fabuleuse qu'habite le Buddha divin Amitâbha. Le lieu de la scène du Sûtra est Râdjagrĭha[1] dans le Magadha; le dialogue a lieu entre Çâkyamuni et Ânanda. Il s'ouvre par l'expression de l'admiration qu'éprouve le disciple à la vue du calme des sens et de la perfection de la beauté physique du Buddha Çâkya. Ce dernier lui répond que quand le Buddha devrait vivre un nombre incalculable de Kalpas ou d'âges du monde, ce calme et cette perfection subsisteraient sans jamais s'altérer. Pour expliquer ce merveilleux avantage, Çâkya raconte que bien avant un grand nombre de Buddhas qu'il énumère, il y eut un Tathâgata nommé *Lôkêçvara râdja*, qui avait parmi ses auditeurs un Religieux nommé *Dharmâkara*. Ce Religieux demanda un jour à son maître de l'instruire, de manière qu'il pût atteindre à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli, et se représenter l'ensemble des qualités qui distinguent une terre de Buddha. Le maître invite son disciple à s'en faire une idée lui-même; mais le Religieux répond qu'il n'y peut réussir seul et si le Tathâgata ne les lui énumère pas. Lôkêçvara râdja connaissant les dispositions de son disciple, lui expose les perfections qui distinguent les terres habitées par quatre-vingt-une fois cent mille myriades de Kôṭis de Buddhas. Le Religieux se retire, et au bout de quelque temps il revient dire à son maître qu'il a compris la perfection d'une terre de Buddha. Le Tathâgata l'invite alors à en faire l'exposition lui-même devant l'assemblée. Le Religieux répond en énumérant les perfections dont il désire que soit douée la terre qu'il habitera, si jamais il parvient à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Cette exposition est faite d'une manière négative; toutes les perfections y sont indiquées par leurs contraires, comme ici, par exemple : « Si dans la terre de Buddha qui m'est destinée, il doit

[1] C'est le nom de l'ancienne capitale du Magadha, où régnait Bimbisâra, père d'Adjâtaçatru, et aussi celui de la nouvelle ville, que ce dernier prince bâtit au nord de la première. (Klaproth, *Foe koue ki*, p. 266 et 267.) Il faut lire les intéressantes remarques dont cette ville célèbre a été l'objet de la part de Wilson. (*Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 130 et 131.) En rappelant que Râdjagrĭha avait été la capitale de Djarâsandha, l'un des anciens rois du Magadha, contemporain de Krĭchṇa, il renvoie à la description des ruines de cette ville, qui a été donnée par un Djâina au service du colonel Mackenzie, et insérée dans deux recueils, dont je ne puis consulter qu'un seul. (*Quart. Orient. Magaz.* Juillet 1823, p. 71 sqq.) Cette description, qui est fort détaillée, prouve ce qu'un voyageur intelligent pourrait faire de découvertes curieuses dans les provinces où a régné le Buddhisme. Voyez encore *The History, etc. of East. India*, t. I, p. 86, et Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 136, note.

« y avoir entre les Dieux et les hommes une distinction autre que celle du « nom, puissé-je ne pas parvenir à l'état de Buddha ! » Ces vœux désintéressés sont exprimés de nouveau en vers; et quand les stances sont terminées, Bhagavat reprend la parole pour développer les perfections de vertu et de mérite auxquelles est arrivé le Bôdhisattva Dharmâkara. Ânanda demande alors à Çâkya si ce Bôdhisattva si parfait est passé ou à venir, ou bien s'il existe au moment où il parle; à quoi Bhagavat répond qu'il existe en ce moment même à l'Occident, qu'il habite la terre de Buddha nommée *Sukhavatî*[1], et qu'il porte le nom d'*Amitâbha*. Vient ensuite la description de la splendeur de ce Buddha, splendeur à laquelle il doit son nom d'*Amitâbha*, « celui dont l'éclat est sans mesure. » Bhagavat a recours à diverses comparaisons pour exprimer combien il est impossible de se faire une idée des perfections de ce Buddha. Il décrit ensuite longuement la terre qu'il occupe, et la félicité des habitants de cette terre; c'est cette merveilleuse abondance de biens qui mérite à ce monde le nom de *Sukhavatî*, « la terre fortunée. » Bhagavat reprend alors le même sujet en vers. Il énumère ensuite en prose les avantages assurés à celui qui prononce le nom de ce Buddha, qui pense à lui, qui éprouve quelque désir pour la terre qu'il habite. Ce sujet reparaît ensuite en vers. Bhagavat passe à la description de l'arbre Bôdhi sous lequel est assis Amitâbha, et à celle des Bôdhisattvas innombrables qui forment l'assemblée de ce Buddha. Deux de ces Bôdhisattvas, Avalôkitêçvara et Mahâsthâna prâpta[2], ont quitté leur séjour fortuné pour venir vivre dans le monde qu'habite Çâkya. Ânanda, quand l'éloge des Bôdhisattvas d'Amitâbha est terminé, exprime le désir de voir ce Tathâgata lui-même, et à peine l'a-t-il exprimé, qu'aussitôt Amitâbha lance du creux de sa main un rayon qui éclaire d'une telle splendeur la terre qu'il habite, que les êtres qui peuplent le monde de Çâkya peuvent voir le Tathâgata Amitâbha. Çâkyamuni s'adresse alors au Bôdhisattva Adjita (l'Invincible), qui dans notre

[1] Le nom de *Sukhavatî* signifie « la terre « fortunée. » M. Schmidt, d'après des autorités qui me sont inconnues, identifie cette terre avec le plus élevé des étages célestes, qu'on nomme *Akanichṭha*. (*Geschichte der Ost-Mongol.* p. 323.) Les livres que j'ai à ma disposition ne disent absolument rien de ce rapprochement, dont je ne puis vérifier l'exactitude.

[2] Je ne possède aucun détail particulier sur ce Bôdhisattva qui est cité dans le Vocabulaire pentaglotte chinois (sect. IX, art. III), dans une légende traduite par A. Rémusat (*Foe koue ki*, p. 120), et dans le Lotus de la bonne loi, où il suit immédiatement, comme ici, Avalôkitêçvara, et où son nom est écrit *Mahâsthâma prâpta*. (*Le Lotus, etc.* p. 2.)

Lotus est Mâitrêya[1], pour lui demander s'il voit toutes ces merveilles. Ce dernier, qui a répondu affirmativement à toutes les questions de Bhagavat, lui demande à son tour s'il y a, dans le monde qu'ils habitent, des Bôdhisattvas destinés à renaître dans celui de Sukhavatî. Bhagavat l'assure qu'il y en a un nombre considérable, ainsi que dans le monde du Buddha Ratnâkara qui est situé à l'Orient, dans celui de Djyôtichprabha, de Lôkapradîpa, de Nâgâbhibhu, de Viradjaprabha et de beaucoup d'autres Buddhas. L'ouvrage se termine par l'énumération des mérites promis à celui qui écoutera une telle exposition de la loi. Cette énumération est faite en prose et en vers. Je dois ajouter que le héros de ce traité, Amitâbha, y est quelquefois nommé *Amitâyus*. Quant au style, la prose est sanscrite; les vers sont surchargés de formes pâlies, pracrites et barbares, comme ceux du Lotus de la bonne loi[2].

Nous sommes actuellement en mesure non-seulement de comparer entre eux les Sûtras proprement dits et les Mahâyânas, mais encore d'apprécier la nature des ressemblances et des différences qui rapprochent ou séparent ces traités de ceux qu'on appelle *Mahâ vâipulya* ou de grand développement. Il est vrai que je n'ai pu mettre ici, sous les yeux du lecteur, un Sûtra développé dans son entier, et que je serai souvent forcé, dans la discussion qui va suivre, de me référer au Lotus de la bonne loi qui n'a pas encore paru; mais je puis affirmer que cette lacune est comblée presque complétement par l'analyse que je viens de faire du Sukhavatî vyûha. Rien ne ressemble plus en effet à un Mahâyâna qu'un Mahâ vâipulya, et la différence de ces deux espèces de traités n'est, à vrai dire, qu'une différence de volume.

[1] M. A. Rémusat pense, d'après des autorités chinoises, qu'Adjita (en chinois *A yi to*) était l'un des disciples de Çâkyamuni pendant son existence humaine, d'où l'on doit conclure qu'il ne prendra le nom de *Mâitrêya* que quand il paraîtra en qualité de successeur de Çâkya (*Foe koue ki*, p. 33); mais M. Landresse a, je crois, mieux reconnu la véritable valeur du mot *Adjita*, qu'il prend pour un simple titre de Mâitrêya (*Foe koue ki*, p. 323, note). J'examinerai plus bas jusqu'à quel point on peut croire qu'il ait paru, au même temps que Çâkya, un ou plusieurs Bôdhisattvas dans l'Inde. Quant à présent, je me contente de remarquer que si *Adjita* était le nom humain de Mâitrêya, il y aurait lieu de se demander pourquoi ce nom n'est pas le seul qui paraisse dans les Sûtras développés, où ce personnage figure comme un des auditeurs de Çâkyamuni. Il résulte évidemment du Lotus de la bonne loi qu'*Adjita* n'est qu'une épithète.

[2] Csoma de Cörös a déjà donné une courte analyse de ce Sûtra. (*Asiat. Researches*, t. XX, p. 439 et 440.)

La communauté de titre qui existe entre tous ces traités, les Sûtras, les Mahâyâna sûtras et les Mahâ vâipulya sûtras annonce, on doit le croire du moins, de grandes ressemblances. Cependant l'examen des textes eux-mêmes ne confirme pas entièrement cette présomption. Un Sûtra de grand développement est certainement pour la forme un véritable Sûtra; il commence et se termine par la même formule; il est, comme le Sûtra que j'appellerai simple, écrit en prose, avec un mélange de passages versifiés plus ou moins nombreux. Il est encore consacré à l'exposition de quelque point de doctrine, et les légendes y servent de même d'exemple et d'autorité. Mais à côté de ces traits de ressemblance dont la valeur ne peut être méconnue, on trouve des différences nombreuses dont l'importance me paraît de beaucoup supérieure à celle des caractères par suite desquels les Sûtras vâipulyas sont classés dans la catégorie des Sûtras.

Prenons d'abord ce qu'il y a de plus extérieur dans un livre, la manière dont il est rédigé, et nous serons aussitôt frappés de la différence qui distingue le Sûtra simple du Sûtra développé. Le premier de ces traités est écrit en prose; le second l'est en prose mêlée de vers, à peu près comme les compositions brâhmaniques nommées *Tchampû,* que j'ai rappelées plus haut[1]. Mais l'analogie ne va pas plus loin; car la partie poétique d'un grand Sûtra n'est que la répétition, sous une autre forme, de la partie écrite en prose; sauf quelques détails qu'amène naturellement l'exposition poétique, il n'y a pas beaucoup plus dans les passages versifiés que dans les passages prosaïques, et l'on pourrait, à bien peu d'exceptions près, supprimer les premiers sans mutiler l'ouvrage où ils se trouvent. Cette disposition, particulière à tout grand Sûtra, mérite d'être comparée à la définition que donnent les Buddhistes chinois du terme de *Géya,* qui signifie, selon eux, « chant redoublé, c'est-à-dire qui répond à un texte précédent, et qui le « répète pour en manifester le sens; il est de six, de quatre, de trois ou de « deux phrases. » Je renvoie à ce que j'ai dit précédemment de cette définition[2]; il me suffit de remarquer ici qu'elle sanctionne en quelque sorte l'introduction d'un petit nombre de stances poétiques dans le corps des Sûtras. La proportion de ces stances avec le texte écrit en prose, telle qu'elle est fixée par les Buddhistes chinois, nous prouve qu'ils n'ont pas eu en vue les Sûtras développés, puisque les parties versifiées de ces Sûtras égalent, quand elles

[1] Ci-dessus, *Premier Mémoire,* p. 14. — [2] Ci-dessus, *Second Mémoire,* sect. I, p. 52 sqq.

ne les dépassent pas, les parties écrites en prose. Au contraire, la définition chinoise s'applique exactement aux simples Sûtras, dans lesquels se rencontrent en effet des stances peu nombreuses qui n'ont d'autre destination que de reproduire une partie du texte sous une forme ou plus précise ou plus ornée. Mais il y a bien loin de ces stances, qui ne se montrent qu'à de longs intervalles, aux grands développements poétiques des Sûtras développés, qui reviennent régulièrement après chaque partie rédigée en prose, et qui ont pour effet d'introduire par fragments une espèce de poëme au milieu d'un ouvrage dont ce poëme n'est que la répétition. Sous ce rapport, les Vâipulya sûtras qui sont ainsi composés, méritent bien leur titre de développés. Je n'hésite pas à croire qu'ils sont en ce point postérieurs à ceux qui rentrent le mieux dans la définition, c'est-à-dire aux Sûtras ordinaires. Ils ne font, ce me semble, qu'appliquer d'une manière plus générale un principe déjà posé dans la théorie d'un Sûtra, tel qu'est celui de Kanakavarṇa. Le développement est ici un indice certain de postériorité; et sans attacher à la définition chinoise une valeur exagérée, on peut dire qu'entre les deux espèces de Sûtras qui nous occupent, les plus authentiques et conséquemment les plus anciens, sont ceux où à la simplicité de la forme répond le mérite d'un parfait accord avec cette définition.

Si ces observations sont fondées, elles nous fournissent dès l'abord un caractère certain à l'aide duquel on peut diviser les Sûtras en deux classes: la première formée des Sûtras proprement dits, ce sont les plus simples et très-vraisemblablement les plus anciens; la seconde comprenant les Sûtras de grand développement, ce sont les plus compliqués et partant les plus modernes. De là il résulte encore, que si les Sûtras nommés par les Buddhistes du Nord *textes fondamentaux* passent pour conserver avec plus de fidélité que les autres livres le dépôt de la parole du Buddha, c'est à la rédaction qui en a été faite, sans doute par des mains diverses et à des époques successives, qu'il faut attribuer l'existence des deux classes de Sûtras que je viens de signaler.

A ce caractère de développement quelquefois exagéré dont il vient d'être question, s'en ajoute un autre qui achève de séparer, en ce qui regarde la forme, les Sûtras simples des grands Sûtras. Les stances introduites dans les premiers de ces traités ne se distinguent pas, quant au langage, du corps même du traité qui est rédigé en prose. Les vers et la prose sont également

sanscrits; mais il en est tout autrement des Sûtras développés : les parties poétiques de ces traités sont écrites en un sanscrit presque barbare, où paraissent confondues des formes de tous les âges, sanscrites, pâlies et prâcrites. J'ai déjà indiqué ce fait quand j'ai comparé la valeur des traductions exécutées au Tibet, dans la Mongolie et en Chine, avec celle des originaux sanscrits du Népâl. Ce fait indique de la manière la plus claire une autre rédaction, et il s'accorde avec le développement des morceaux poétiques où on le remarque, pour témoigner que ces morceaux au moins ne partent pas de la même main que les simples Sûtras. Rien dans les livres que caractérise cette différence de langage ne nous donne la moindre lumière sur son origine. Faut-il y voir l'emploi d'un style populaire qui se serait développé postérieurement à la prédication de Çâkya, et qui serait intermédiaire entre le sanscrit régulier et le pâli, dialecte tout à fait dérivé et manifestement postérieur au sanscrit; ou bien n'y doit-on reconnaître que les compositions informes d'écrivains auxquels le sanscrit n'était plus familier, et qui se sont efforcés d'écrire dans la langue savante, qu'ils connaissaient mal, avec les libertés que donne l'emploi habituel d'un dialecte populaire peu arrêté? Entre ces deux solutions, dont, à mon sens, la seconde est beaucoup plus vraisemblable que la première, ce serait à l'histoire de décider; mais son témoignage direct nous manque, et nous sommes ici réduits aux inductions que nous fournissent les faits assez rares qui nous sont connus jusqu'ici. Or ces faits, nous ne les trouvons pas tous dans la collection du Népâl : il est indispensable, pour embrasser la question dans son ensemble, de consulter un instant la collection singhalaise et les traditions des Buddhistes du Sud. Ce que nous y apprenons, c'est que les textes sacrés y sont rédigés en pâli, c'est-à-dire dans un dialecte dérivé au premier degré de l'idiome savant des Brâhmanes, et qui diffère très-peu du dialecte qu'on trouve sur les plus anciens monuments buddhiques de l'Inde. Est-ce dans ce dialecte que sont composées les portions poétiques des grands Sûtras? Nullement; le style de ces portions est un mélange inqualifiable où un sanscrit incorrect est hérissé de formes dont les unes sont tout à fait pâlies, et les autres populaires dans le sens le plus général de ce mot. Il n'y a pas de nom géographique à donner à un langage de ce genre; mais on comprend en même temps qu'un tel mélange ait pu se produire dans des lieux où le sanscrit n'était pas étudié d'une manière savante, et au milieu

de populations qui ne l'avaient jamais parlé ou qui n'en connaissaient que des dialectes dérivés à des degrés plus ou moins éloignés de la souche primitive. J'incline donc à croire que cette partie des grands Sûtras doit avoir été rédigée hors de l'Inde, ou pour m'exprimer d'une manière plus précise, dans les contrées situées en deçà de l'Indus ou dans le Kachemire par exemple, pays où la langue savante du Brâhmanisme et du Buddhisme devait être cultivée avec moins de succès que dans l'Inde centrale. Il me paraît bien difficile, pour ne pas dire impossible, que le jargon de ces poésies ait pu se produire à une époque où le Buddhisme florissait dans l'Indosthan. Alors, en effet, les Religieux n'avaient le choix qu'entre ces deux idiomes: ou le sanscrit, c'est la langue qui domine dans les compositions recueillies au Népâl ; ou le pâli, c'est le dialecte qu'on trouve sur les anciennes inscriptions buddhiques de l'Inde et qui a été adopté par les Buddhistes singhalais.

Je viens de dire que le sanscrit domine dans les compositions buddhiques du Nord : c'est là un fait que la découverte de la collection népâlaise a mis hors de doute, mais qui, tout incontestable qu'il est, ne peut être avancé sans quelques restrictions. Dans quel sanscrit sont rédigés ces livres? Est-ce dans le style épique, ce style à la fois noble et simple du Râmâyaṇa et du Mahâbhârata? Est-ce dans la langue riche et colorée des compositions dramatiques? Est-ce dans l'idiome monotone et un peu terne des Purâṇas? Ou enfin est-ce dans la prose compacte, mais obscure des commentateurs? On comprend sans peine quel usage la critique historique ferait d'une réponse affirmative, s'il était possible d'en donner une à telle ou telle de ces quatre questions. Mais la réponse ne peut être affirmative sur aucun de ces points, car les livres buddhiques ne sont écrits dans aucun de ces styles. Ils sont composés avec des mots sanscrits souvent pris dans des acceptions nouvelles, et surtout combinés en vertu d'alliances insolites qui étonnent un lecteur familiarisé avec les œuvres de la littérature des Brâhmanes. La langue a, chez les Buddhistes, suivi la marche des idées; et comme leurs conceptions diffèrent sensiblement de celles des Brâhmanes, leur style est devenu très-différent du style savant de ces derniers. Cette observation s'applique rigoureusement à la collection canonique tout entière; les seules exceptions qu'elle rencontre se trouvent dans des livres qui se présentent avec un caractère plus moderne, ou qui sont attribués à des auteurs plus

ou moins connus. Ces livres ou ressemblent beaucoup aux Purâṇas brâhmaniques, ou sont écrits dans le style des commentateurs et en un sanscrit assez correct. Il résulte de là, que plus les compositions buddhiques s'éloignent des temps où ont été rédigés les livres marqués du caractère de l'inspiration, plus elles se rapprochent du style classique des Brâhmanes; tandis que plus elles remontent vers ces temps, moins elles ressemblent aux modèles variés que nous a conservés la littérature orthodoxe [1].

C'est dans la classe des livres inspirés que se placent les Sûtras, les seuls livres dont nous ayons à nous occuper en ce moment, et c'est aussi leur style qui offre le plus grand nombre de ces traits propres au sanscrit du Buddhisme. Ils sont écrits dans une prose très-simple, et où les phrases ont en général peu de développement. On y voit de loin en loin apparaître quelques stances consacrées à des maximes morales ou philosophiques, stances vraisemblablement fort anciennes, mais qui ne sont pas d'un meilleur style que les ouvrages où elles se trouvent. Ces livres ont une couleur populaire qui frappe à la première vue, et la forme dialoguée qui y domine ordinairement leur donne l'apparence de conversations qui ont eu réellement lieu entre un maître et ses disciples. Il n'y a, sous ce rapport, presque aucune distinction à faire entre les Sûtras simples et les Sûtras développés, du moins en ce qui regarde les parties comparables de ces deux classes de livres, c'est-à-dire le dialogue et le récit écrit en prose. Seulement les Sûtras développés ont un style plus ample et plus diffus; les propositions y sont toujours périodiques et les périodes souvent immenses, ce qui est très-rare dans les Sûtras simples.

Je ne pourrais, sans entrer dans des détails techniques, donner une précision plus rigoureuse à la description que je viens de faire du style

[1] En appelant orthodoxe la littérature des Brâhmanes, je me place au point de vue indien, et je pense qu'il n'y a rien dans l'emploi de cette expression qui soit contraire à l'histoire, puisque pris à son origine, le Buddhisme était hétérodoxe, en ce qu'il niait l'autorité des Vêdas brâhmaniques. Je désirerais que cette observation pût me mettre à l'abri du jugement sévère que M. Schmidt a porté contre cette opinion, lorsque s'appuyant sur l'immense extension qu'a prise et conservée le Buddhisme, il déclare « tout à fait contraire à « la philosophie et presque risible » l'emploi de ces expressions d'*orthodoxe* et d'*hétérodoxe*, « dont se servent avec beaucoup de gravité les « Anglais, et que répètent avec tant de naïveté « des savants français et allemands. » M. Schmidt n'a pas plus d'indulgence pour la dénomination de *sectaires* qu'on a quelquefois appliquée aux Buddhistes, et qu'il déclare non moins absurde. (*Mém. de l'Académie des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 45, note.)

sanscrit des Sûtras. Je ne me crois cependant pas dispensé de produire les preuves de mon sentiment, mais je trouve que ces preuves ne seraient pas ici à leur place. L'étude du sanscrit buddhique aura certainement plus d'intérêt quand il sera possible de le comparer au pâli des livres de Ceylan. J'ai déjà rassemblé de nombreux matériaux pour cette comparaison, et j'ai l'espérance d'en pouvoir réunir un plus grand nombre encore. Il me suffira donc d'exposer ici le résultat le plus général de cette étude; c'est que les traits mêmes par lesquels le sanscrit buddhique se distingue du sanscrit brâhmanique se retrouvent tous dans le pâli des Buddhistes du Sud; que ces traits, qui portent sur le sens des mots, mais surtout sur la syntaxe, se résument dans des idiotismes et des tournures populaires, et qu'ainsi les livres du Nord, quoique composés dans l'idiome savant des Brâhmanes, se rattachent de la manière la plus intime aux livres du Sud, écrits, comme on sait, dans un dialecte populaire dérivé du sanscrit. Cette conclusion sera, je l'espère, admise sans difficulté, lorsqu'on reconnaîtra que ces analogies de style se remarquent principalement dans les passages consacrés à l'expression des croyances et des traditions communes aux Buddhistes du Nord et à ceux de Ceylan.

La forme extérieure des deux espèces de Sûtras dont l'existence vient d'être constatée tout à l'heure, nous fournit encore d'autres caractères tout à fait dignes d'attention. Ainsi ce qui, sous le rapport de la forme, distingue un Sûtra de grand développement, comme le Lotus de la bonne loi, d'un Sûtra simple, tel que celui de Kanakavarṇa que j'ai traduit plus haut, c'est le développement et la diffusion. Les Sûtras ordinaires sont, relativement à des livres tels que le Lotus, rédigés avec une mesure remarquable. Les traits principaux des Sûtras développés s'y retrouvent en général; mais ces traits y sont seulement indiqués, et toujours d'une manière concise. Le Buddha est d'ordinaire dans une ville du centre de l'Inde, au milieu d'une assemblée de Religieux qui l'écoutent; cette assemblée, formée d'un nombre d'auditeurs généralement peu considérable, s'augmente quelquefois de la foule des Dieux avec lesquels s'entretient Çâkya, en vertu de sa puissance surnaturelle. Mais on ne retrouve dans cette indication du lieu de la scène et du cadre des Sûtras simples, rien qui rappelle les amples et fastidieux développements qui ouvrent un grand nombre de Sûtras développés, et dont on voit un exemple dans le Lotus de la bonne loi. Que l'on compare, en

effet, avec le début de ce dernier ouvrage, celui du Sûtra de Kanakavarṇa, et l'on comprendra sur quoi porte la différence que j'ai dessein de signaler. Dans les Sûtras étendus, comme le Saddharma puṇḍarîka, le Samâdhi râdja, le Saddharma Langkâvatâra, le Lalita vistara, le Gaṇḍa vyûha, le Buddha ne réunit pas une assemblée qu'elle ne soit composée d'un nombre ordinairement exagéré de Religieux et de Religieuses, de Dêvas de tous les ordres, et surtout de Bôdhisattvas, personnages dont les mérites ne sont pas moins innombrables que leurs noms sont compliqués[1]. La présence des Bôdhisattvas dans le préambule des grands Sûtras est notamment une particularité très-caractéristique, et qui les sépare d'une manière tout à fait tranchée des Sûtras simples. Il n'est dit dans aucun des Sûtras simples ou Avadânas que je connais, qu'un seul Bôdhisattva ait jamais assisté à une assemblée où Çâkya enseignait la loi; et le Bôdhisattva que l'on trouve le plus fréquemment cité, Mâitrêya, c'est-à-dire celui qui doit succéder à Çâkyamuni[2], comme Buddha, ne paraît jamais, à ma connaissance, que là où il doit être dans le système de tous les Buddhistes, savoir parmi les dieux Tuchitas[3], de la demeure desquels il descendra un jour sur la terre, pour y accomplir sa dernière existence mortelle, s'élever au rang de Buddha sauveur du monde, et entrer ensuite dans l'anéantissement complet du Nirvâṇa. Si j'ai bien compris les Sûtras et les Avadânas sanscrits qui sont à ma disposition, il ne peut exister à la fois sur la terre un Buddha et un Bôdhisattva, parce que le Bôdhisattva étant un Buddha en puissance, la coexistence de ces deux personnages produirait la coexistence de deux Buddhas vivants à la fois dans le même monde; ce que ne paraissent pas admettre les Buddhistes, chez lesquels l'unité du Buddha vivant est un dogme aussi solidement établi que l'était l'unité de Dieu chez les Juifs. C'est là du moins ce qui me paraît résulter de cette maxime que je trouve dans le Saddharma

[1] M. Schmidt a donné, d'après les livres mongols, une très-bonne description du préambule d'un Sûtra développé. (*Ueber einige Grundlehren des Buddh.* dans *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. I, p. 242, 243.)

[2] On peut voir dans une note du Foe koue ki (p. 33 et 34), le résumé sommaire de la légende relative à la venue future de Mâitrêya en qualité de Buddha.

[3] Les dieux Tuchitas, ou *joyeux*, sont également connus des Brâhmanes, auxquels les Buddhistes en ont vraisemblablement emprunté le nom. Dans la cosmogonie buddhique, ils habitent le quatrième des six cieux superposés au-dessus de la terre, dont l'ensemble forme le monde des désirs. (A. Rémusat, *Essai sur la cosmogonie buddhique*, dans *Journ. des Sav.* année 1831, p. 610.)

Langkâvatâra : « Il est impossible, il ne se peut faire, a dit Bhagavat, qu'il « naisse à la fois dans un même univers plusieurs Tathâgatas[1]. » Le nom de *Bôdhisattva*, qui signifie littéralement « celui qui possède l'essence de la « Bôdhi, ou de l'intelligence d'un Buddha, » est le titre de l'homme que la pratique de toutes les vertus et l'exercice de la méditation ont mûri, suivant l'expression de toutes les écoles buddhiques, pour l'acquisition de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. L'homme qui se sent le désir de parvenir à cet état, ne peut y atteindre par les seuls efforts de sa volonté; il faut qu'il ait, pendant de nombreuses existences, mérité la faveur d'un ou de plusieurs de ces anciens et gigantesques Buddhas, à la réalité desquels croient les Buddhistes; et c'est seulement quand il est en possession de leur faveur qu'il va, dans un des cieux qui s'élèvent au-dessus de la terre, attendre, sous le titre de Bôdhisattva, le moment de sa venue dans le monde. Descendu sur la terre, il est toujours Bôdhisattva, et n'est pas encore Buddha; et c'est quand il a traversé toutes les épreuves, accompli les devoirs les plus élevés, pénétré par la science les vérités les plus sublimes, qu'il devient Buddha. Alors il est capable de délivrer les hommes des conditions de la transmigration, en leur enseignant la charité, et en leur montrant que celui qui pratique pendant cette vie les devoirs de la morale et s'efforce d'arriver à la science, peut un jour parvenir à l'état suprême de Buddha. Puis quand il a ainsi enseigné la loi, il entre dans le Nirvâṇa, c'est-à-dire dans l'anéantissement complet, où a lieu, suivant la plus ancienne école, la destruction définitive du corps et de l'âme.

On pourrait supposer cependant (et c'est par là que je terminerai ce que j'ai à dire sur ce sujet), que la présence du Bôdhisattva Mâitrêya aux assemblées de Çâkya n'est que momentanée, et qu'elle n'a rien de contradictoire avec le dogme de l'unité du Buddha, en ce qu'elle est le résultat d'un miracle. C'est évidemment par cette espèce d'*ultima ratio* des religions orientales qu'il faut l'expliquer; et en effet, si les Dieux descendent du ciel pour se rendre visibles à Çâkya, comme le croient les Buddhistes, Mâitrêya peut bien aussi figurer, ainsi que le veut le Lotus de la bonne loi[2], au nombre des auditeurs de ce sage. Admettons donc que ce soit en vertu de sa puissance surnaturelle qu'il abandonne quelquefois, pour venir sur la terre, le ciel des dieux Tuchitas, qu'un autre passage du Lotus même représente

[1] *Saddharma Langkâvatâra*, f. 59 *b*. — [2] Chap. 1, p. 2 et pass.

comme son séjour habituel [1]. Cependant les Sûtras simples qui, comme les Sûtras développés, attribuent aux Bôdhisattvas une puissance surhumaine, ne disent pas, ainsi que je le remarquais tout à l'heure, que Mâitrêya ait jamais assisté aux assemblées de Çâkya. Si donc ils laissent dans le ciel l'héritier futur du sage, ce n'est pas sans doute qu'ils reculent devant un miracle, c'est plutôt qu'ils reproduisent une tradition différente de celle des Sûtras développés. Ici, je le pense du moins, la différence est d'autant plus digne d'attention, que le point sur lequel elle porte a moins de valeur en lui-même.

J'en dirai autant de la présence de ces myriades de Bôdhisattvas, dont l'arrivée miraculeuse occupe tant de place dans les derniers chapitres du Lotus de la bonne loi. Comme les Buddhistes du Nord conçoivent des infinités d'univers situés aux dix points de l'espace, ils augmentent ainsi à l'infini le nombre des Buddhas et des Bôdhisattvas qui coexistent dans le même temps; et pour que ces Bôdhisattvas puissent entendre les prédications de tel ou tel de ces innombrables Buddhas, il leur suffit du plus simple acte de leur puissance surnaturelle. Mais ici encore je signale une différence qui se trouve entre les Sûtras simples et les Sûtras développés. Ces myriades de mondes dont les grands Sûtras peuplent l'espace, ces exagérations numériques, où malgré leur sécheresse on retrouve un sentiment vague de la grandeur infinie de l'univers, sont tout à fait étrangères à ceux des Sûtras simples que j'ai lus. De là vient que ces derniers traités ne nous montrent pas, comme fait le Lotus de la bonne loi, des Buddhas et surtout des Bôdhisattvas arrivant en foule de tous les points de l'espace pour assister à la prédication de Çâkyamuni. Les rédacteurs de ces traités, outre leur penchant à croire aux miracles, avaient cependant plus d'une occasion de raconter des scènes de ce genre, et la tradition leur fournissait tous les éléments de récits analogues à ceux que nous lisons dans les derniers chapitres du Lotus. Et pour n'en citer qu'un exemple, le préambule du Sûtra simple de Kanakavarṇa, préambule où sont énumérés tous les êtres dont Çâkya reçoit les hommages, ne prononce aucun des noms des Bôdhisattvas introduits au commencement du Lotus, pas plus qu'il ne parle de cette foule de personnages semblables qui figurent dans quelques chapitres de ce dernier traité. Cette remarque s'applique également à la formule qui termine ce même Sûtra simple; on n'y voit pas plus que dans le préambule,

[1] Chap. XXVI, f. 245 *a*, texte; et p. 279, trad.

la moindre trace de la présence de ces personnages qui paraissent si fréquemment sur la scène des Sûtras développés.

Les observations auxquelles viennent de donner lieu les auditeurs surnaturels qui assistent miraculeusement aux assemblées de Çâkya, touchent à la fois à la forme et au fonds des Sûtras développés. Ces Bôdhisattvas en effet ne se montrent pas seulement dans le cadre de ces traités, cadre qu'on pourrait concevoir à la rigueur comme ayant été ajouté après coup, mais ils prennent part aux événements de la prédication du Buddha. Leur présence ou leur absence intéresse donc le fonds même des livres où on la remarque, et il est bien évident que ce seul point trace une ligne de démarcation profonde entre les Sûtras ordinaires et les Sûtras développés. L'examen comparé de ces deux classes de livres va nous mettre à même de signaler plusieurs autres différences qui doivent, si je ne me trompe, jeter du jour sur l'histoire des Sûtras et en même temps sur celle du Buddhisme du Nord en général. Mais puisque j'ai parlé des Bôdhisattvas, qu'il me soit permis de signaler ici deux de ces personnages qui paraissent au premier rang, non-seulement dans le Lotus de la bonne loi, mais dans le plus grand nombre des Sûtras développés.

Je me suis déjà suffisamment expliqué touchant Mâitrêya, dont la présence aux assemblées de Çâkya était certainement une chose inconnue aux compilateurs de la vaste collection de Sûtras simples qui porte le titre de *Divya avadâna*. Cependant le nom de Mâitrêya paraît dans ces traités; c'est, je l'ai dit plus haut, un personnage de la mythologie de l'avenir, le Buddha futur. Les noms des deux sages dont je vais parler sont au contraire tout à fait étrangers aux Sûtras du Divya avadâna; ils n'y paraissent pas même une seule fois. Ces noms sont ceux de Mañdjuçrî et d'Avalôkitêçvara, qui sont l'un et l'autre des Bôdhisattvas. Dans notre Lotus de la bonne loi, Mañdjuçrî est un des auditeurs de Çâkya; c'est le premier cité parmi les Bôdhisattvas qui siégent à l'assemblée décrite dans le premier chapitre; c'est celui auquel Mâitrêya demande l'explication des difficultés qui l'arrêtent. Le Lotus de la bonne loi représente Mañdjucrî comme un Bôdhisattva éminent par la science et par la vertu, qui a rempli tous les devoirs imposés à sa condition sous d'innombrables Buddhas antérieurs à Çâkyamuni; mais, du reste, ce livre ne nous apprend rien qui le fasse connaître plus particulièrement, et il est clair qu'il en parle comme d'un personnage célèbre d'ailleurs.

Et dans le fait, peu de noms sont aussi souvent cités chez les Buddhistes du Nord que celui de Mañdjuçrî, après toutefois le nom de Çâkya, et peut-être aussi celui du second Bôdhisattva dont je parlerai tout à l'heure. Ainsi les Chinois, qui, comme je l'ai déjà fait pressentir, suivent en général la tradition du Nord, ont pour Mañdjuçrî une vénération toute spéciale, qui est également partagée par les Tibétains et par les Mongols. La relation de Fa hian nous fournit même sur ce personnage un renseignement de quelque intérêt : premièrement, en ce qu'elle fait remonter au moins au IVe siècle de notre ère le culte dont Mañdjuçrî était l'objet; secondement, en ce qu'elle donne à penser que l'existence de Mañdjuçrî se rattache par des liens qui nous sont encore inconnus à celle d'une portion considérable de la collection du Nord, la Pradjñâ pâramitâ, dont il sera bientôt question. Voici le passage même qu'il importe de citer. Après avoir rapporté les hommages qu'il avait vu rendre aux tours, c'est-à-dire aux Stûpas de Çâriputtra, de Mâudgalyâyana et d'Ânanda, qui subsistaient encore de son temps dans le Madhyadêça, c'est-à-dire dans l'Inde centrale, Fa hian ajoute : « Ceux qui « ont un maître d'A pi than, rendent leurs hommages à l'A pi than; ceux qui « ont un maître en fait de préceptes, honorent les préceptes. Chaque année « il y a un service de ce genre, et chacun d'eux a son tour. Les dévots au « Ma ho yan (*Mahâyâna*), rendent hommage au Pan jo pho lo mi (*Pradjñâ « pâramitâ*), à Wen tchu sse li (*Mañdjuçrî*) et à Kouan chi in (*Avalôkitê- « çvara*)[1]. » Je ne doute pas que par le terme d'*A pi than* on ne doive entendre l'Abhidharma, comme l'a bien vu M. A. Rémusat, et que les préceptes ne désignent les Sûtras, distinction qui appartient aux premiers âges du Buddhisme, et qui s'est perpétuée pendant que se développaient les diverses écoles philosophiques nées au sein de ce culte, les unes se rattachant spécialement aux Sûtras, ou aux préceptes émanés de la bouche de Çâkya lui-même, les autres suivant l'Abhidharma ou les recueils de métaphysique extraits des Sûtras, ou, d'une manière plus générale, de la prédication même du Buddha. A côté de ces deux classes de textes dont j'ai parlé amplement dans ma description de la collection buddhique en général, Fa hian place des Buddhistes qui suivaient le Mahâyâna, ou les livres servant de grand véhicule et qui rendaient un culte à la Perfection de la sagesse. J'ai déjà indiqué sommairement, et je montrerai plus tard en détail, que le titre

[1] *Foe koue ki*, p. 101.

de *Pradjñâ pâramitâ* est la dénomination générique des livres consacrés à la haute métaphysique, et il me suffit en ce moment de dire que les traités réunis sous ce titre sont en effet, comme le pensait Fa hian, des ouvrages servant de grand véhicule. Mais ce qu'il importe de rappeler, c'est que les Sûtras développés sont aussi nommés *Mahâyânas*, et que ce titre ne s'applique, à ma connaissance, qu'à un seul des Sûtras simples de la collection du Divya avadâna; ce Sûtra est le *Dânâdhikâra*, petit traité d'une page sur les trente-sept manières dont on doit exercer l'aumône, qui n'a qu'une très-médiocre valeur et n'a d'un Sûtra simple que le titre[1]. Or n'est-ce pas un fait digne d'attention de voir le nom de Mañdjuçrî, que Fa hian nous représente en quelque sorte comme le patron des sectateurs du Mahâyâna, cité dans des livres, dans des Sûtras, auxquels, d'après le double témoignage de la tradition et des monuments, s'applique ce titre de Mahâyâna? Et ce rapprochement n'explique-t-il pas jusqu'à un certain point l'opinion de Csoma de Cörös, pour qui Mañdjuçrî est un personnage mythologique, le type et le beau idéal de la sagesse[2]? Tout nous porte donc à reconnaître qu'il existe quelque rapport entre ce personnage et la partie de la collection buddhique connue sous le titre de *Pradjñâ pâramitâ*, à laquelle il faut joindre ceux des Sûtras développés où son nom se trouve cité, non pour dire qu'il soit l'auteur de ces livres, mais simplement pour établir qu'ils ont été rédigés depuis l'époque où l'on avait commencé à attribuer à ce personnage un rôle, soit réel, soit imaginaire. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher quel a pu être ce rôle; ce point trouvera sa place dans l'Esquisse que je tracerai de l'histoire du Buddhisme indien. Il me suffit en ce moment d'avoir montré que les Sûtras simples ne parlent jamais d'un Bôdhisattva nommé *Mañdjuçrî*, Bôdhisattva qui, au contraire, joue dans les Sûtras développés un rôle très-important, et d'avoir ajouté ce trait nouveau aux traits déjà nombreux qui distinguent les Sûtras vâipulyas de ceux que d'autres indices m'engagent à regarder comme antérieurs.

Ce que je viens de dire de Mañdjuçrî s'applique non moins rigoureuse-

[1] *Divya avadâna*, f. 275 *b*. man. Soc. As.

[2] *Tibet. Gramm.* p. 193. Déjà M. Schmidt, antérieurement à Csoma, considérait Mañdjuçrî comme la source de l'inspiration divine. (*Geschichte der Ost-Mongol.* p. 310.) Depuis, il a plus nettement encore marqué son rôle dans la cosmogonie métaphysique du Buddhisme septentrional. (*Ueber einige Grundlehr. des Buddh.* dans *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 100.)

ment au second des Bôdhisattvas dont je voulais parler, à celui qu'on nomme *Avalôkitêçvara*. Ce nom n'est pas cité une seule fois dans les Sûtras, ni dans les légendes de l'Avadâna çataka, ni dans celles du Divya avadâna, tandis qu'il figure au premier rang dans notre Lotus de la bonne loi. Il est nommé le second, immédiatement après Mañdjuçrî, dans l'énumération des Bôdhisattvas qui sert d'introduction à cet ouvrage; et de plus, un chapitre entier, le XXIVe, ayant pour titre : « Le récit parfaitement heureux, » est consacré tout entier à la gloire de ce saint personnage. Il faut convenir que ce récit paraît bien médiocre, même au milieu des médiocrités qui remplissent les derniers chapitres du Lotus de la bonne loi; et la présence d'un tel morceau dans un livre où rien ne l'annonce, n'est pas elle-même un fait facile à expliquer. Tout devient clair, si l'on pense au rôle élevé qu'assignent à ce Bôdhisattva les Buddhistes du Nord. Les Tibétains le regardent comme le patron de leur pays; les Mongols ont adopté les légendes qui célèbrent ses facultés surnaturelles, et les Chinois lui rendent également un culte spécial. M. Schmidt a savamment insisté sur le rôle que ce Bôdhisattva joue dans l'histoire du Buddhisme septentrional, notamment chez les Tibétains et chez les Mongols[1]. M. A. Rémusat a rédigé, d'après divers textes chinois, une curieuse note sur ce grand Bôdhisattva, et il a montré l'influence qu'il exerce, selon les Buddhistes du Nord, sur la conservation et la perpétuité de leur foi[2]. J'aurai occasion, dans mon Esquisse historique, de revenir sur ce personnage célèbre; je remarque seulement ici, qu'en nous le représentant comme associé à Mañdjuçrî dans le culte que lui rendent les sectateurs de l'Abhidharma, Fa hian nous autorise à tirer de la présence de son nom dans les Sûtras développés, les mêmes conséquences que celles qui viennent d'être exposées tout à l'heure relativement à Mañdjuçrî.

Les noms de ces deux Bôdhisattvas, dans les légendes desquels dominent des éléments à peu près exclusivement fabuleux, me conduisent naturelle-

[1] Voyez les observations de cet auteur à la fin de son Histoire des Mongols orientaux (p. 424), et surtout celles qu'il a consignées dans son premier Mémoire sur quelques points fondamentaux du Buddhisme. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 110 sqq.) Le seul point sur lequel je m'éloignerais de son sentiment, c'est l'opinion où il est qu'Avalôkitêçvara doit avoir été un des auditeurs de Çâkyamuni. (*Ibid.* t. I, p. 244; t. II, p. 13.) Les remarques développées dans mon texte tendent à prouver que ce nom est tout à fait étranger aux Sûtras qui me paraissent émanés le plus directement de la prédication de Çâkya, et que je crois être les plus anciens.

[2] *Foe koue ki*, p. 117.

ment à signaler un autre ensemble de conceptions d'un ordre analogue, dont l'absence se fait également remarquer dans les Sûtras les plus simples, mais dont on saisit de nombreuses traces dans les Sûtras développés. Je veux parler de ce système des Buddhas et des Bôdhisattvas surhumains, nommés *Dhyâni Buddhas* et *Dhyâni Bôdhisattvas*, qui n'était pas très-généralement connu avant les recherches de M. Hodgson[1]. Je pourrais renvoyer au premier Mémoire de ce savant pour ce qui regarde cette partie du Buddhisme septentrional; c'est dans ce Mémoire, si neuf encore, malgré tout ce qu'on a rassemblé depuis, que le lecteur trouvera les éclaircissements les plus précis sur la théorie des Buddhas et des Bôdhisattvas célestes, telle que l'entendent les Népâlais[2]. Il est cependant indispensable que je présente ici les principaux traits de ce système, afin de mettre le lecteur en état d'apprécier la différence, à mon sens très-profonde, qui distingue les livres où il se montre, de ceux où il ne paraît pas.

Dans le Mémoire que je viens de citer, après s'être demandé jusqu'à quel point les quatre grandes sectes entre lesquelles se divise actuellement le Buddhisme du Népâl et dont il sera parlé plus tard, ont adopté les divisions nombreuses du Panthéon populaire, M. Hodgson établit que la religion pratique de ce pays distingue nettement les sages d'origine humaine qui ont acquis par leurs efforts et leurs vertus le rang de Buddha, d'une autre classe plus relevée de Buddhas dont la nature et l'origine sont purement immatériels. Les premiers, qu'on nomme *Mânuchi Buddhas*, ou Buddhas humains, sont au nombre de sept; ce sont ces personnages, célébrés dans les légendes, dont Çâkyamuni est le dernier[3]. Les seconds se

[1] M. Schmidt établit qu'ils sont très-souvent mentionnés par les Buddhistes mongols; et dans le fait, Pallas (*Sammlung. hist. Nachricht.* t. II, p. 86 et 87) et M. Schmidt (*Geschichte der Ost-Mongol.* p. 473) avaient cité, quoique avec quelques altérations, les noms des cinq Buddhas surhumains. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 95, note 7.)

[2] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 440 sqq. C'est à dessein que je limite ainsi ce résumé; on sait que M. Schmidt a exposé touchant les Dhyâni Buddhas une opinion différente, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure.

[3] Des sept Buddhas, les trois premiers appartiennent à des âges antérieurs à celui où nous vivons, les quatre suivants ont paru dans notre système actuel, Çâkyamuni est le quatrième et Mâitrêya doit lui succéder. (*Sapta Buddha stôtra*, dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 453 sqq. comp. avec Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 105 et 106.) M. Schmidt est d'opinion que ces trois Buddhas peuvent avoir paru dans la période d'accroissement de ce système. (*Mém. etc.* t. II, p. 65.) Wilson a montré (*Asiat. Res.* t. XVI, p. 455) que le culte spécial rendu à sept Buddhas pris

nomment *Anupapâdakas*, c'est-à-dire « sans parents, » et *Dhyâni Buddhas*, c'est-à-dire « Buddhas de la contemplation. » L'école théiste du Népâl suppose qu'un Âdibuddha, ou Buddha primordial, existant par lui-même, infini et omniscient, créa, par cinq actes de sa puissance contemplative, ces cinq Buddhas, nommés collectivement *Pañtcha Dhyâni Buddhas*. Chacun de ces Buddhas divins reçut en naissant la double énergie de science et de contemplation à laquelle il devait l'existence; et par cette double force chacun d'eux donna le jour à un Dhyâni Bôdhisattva, qui est à l'égard du Buddha générateur, comme un fils à l'égard de son père. Ces Bôdhisattvas passent pour être les véritables auteurs du monde créé; mais les œuvres qu'ils produisent sont périssables. Trois de ces créations ont déjà cessé d'exister; celle dont nous faisons partie est la quatrième, c'est-à-dire qu'elle est l'œuvre du quatrième Bôdhisattva, nommé Avalôkitêçvara ou Padmapâṇi[1]. C'est là ce qui explique le culte particulier dont ce Bôdhisattva est l'objet de la part des Népâlais et des Tibétains, qui vont quelquefois jusqu'à le regarder comme le Dieu suprême et unique. Enfin, et pour abréger, voici la double liste de ces Buddhas et de ces Bôdhisattvas divins, fruits de la contemplation d'un primitif et idéal Âdibuddha.

	BUDDHAS.	BÔDHISATTVAS.
1.	Vâirôtchana.	Samantabhadra.
2.	Akchôbhya.	Vadjrapâṇi.
3.	Ratnasam̃bhava.	Ratnapâṇi.
4.	Amitâbha.	Padmapâṇi.
5.	Amôghasiddha.	Viçvapâṇi[2].

De l'exposé succinct que je viens de faire de ce système, il résulte que l'école théiste du Népâl rattache cette double série de Buddhas et de Bôdhisattvas divins à un Buddha supérieur qui joue exactement le même rôle dans cette école, que Brahma, l'être absolu et impersonnel, chez les Brâhmanes. Toutefois une observation de M. Hodgson nous porte à croire que

parmi la foule innombrable des anciens personnages de ce nom, n'était pas une particularité du Buddhisme népâlais. J'ajoute que nous le retrouverons aussi dans le Buddhisme du Sud; mais je dois ajourner ce que j'ai à dire sur ce point, jusqu'au moment où je m'occuperai des prédécesseurs de Çâkya, pour l'Esquisse historique du Buddhisme.

[1] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 440 sqq.

[2] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 442.

ce système des Buddhas idéaux est susceptible d'une interprétation matérialiste[1]; et cet auteur le dit positivement en un autre endroit, quand il attribue la croyance à l'existence des Dhyâni Buddhas aux Svâbhâvikas ou naturalistes, athées véritables, qui disent que toutes choses, les Dieux comme les hommes, sont nés de Svabhâva ou de leur nature propre[2]. Il y a plus, cette opinion est mise hors de doute par un passage capital d'un auteur buddhiste que cite ailleurs M. Hodgson, et d'après lequel les cinq Dhyâni Buddhas répondent aux cinq éléments, aux cinq qualités sensibles et aux cinq sens, c'est-à-dire sont de pures personnifications des phénomènes naturels du monde sensible[3]. Le témoignage de ce texte est à mes yeux décisif, et je n'hésite pas à croire que le système exposé tout à l'heure peut exister aussi bien avec la conception de la Nature qu'avec celle de Dieu, surtout quand on donne à la première une partie des attributs qu'on reconnaît à l'autre. Le Lotus de la bonne loi fournit, en faveur de cette opinion, plus d'un argument d'un grand poids. Il faut d'abord admettre que

[1] *Notices, etc.* dans *As. Res.* t. XVI, p. 441.

[2] Hodgson, *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. 503.

[3] Hodgson, *Quot. from orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. V, p. 76, note. Voyez encore *Quart. Orient. Magaz.* t. IX, p. 221, note, année 1827. Telle est la relation que les Buddhistes du Népâl établissent entre les cinq Dhyâni Buddhas et le monde actuel. Celle qu'admet M. Schmidt, et qu'il expose avec autant de talent que de science dans ses deux premiers Mémoires sur quelques dogmes fondamentaux du Buddhisme (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. I, p. 104 sqq. et 223 sqq.), est tout à fait inconnue aux Buddhistes du Népâl. Suivant cette théorie, chaque Buddha possède trois natures distinctes, dont chacune appartient à un monde distinct comme elle. La première nature est celle de l'abstraction, de l'état absolu, de l'être en soi; elle n'existe telle que dans le premier monde, dans celui du vide : c'est Buddha dans le Nirvâṇa. La seconde nature est la manifestation du Buddha au sein de la puissance et de la sainteté; elle paraît dans le second monde : c'est le Dhyâni Buddha. La troisième est sa manifestation sous une forme humaine; elle paraît dans le troisième monde : c'est le Mânuchi Buddha. De cette manière le Buddha appartient à la fois aux trois mondes, car il est essentiellement illimité. M. Schmidt appuie cette théorie d'un passage remarquable du Suvarṇaprabhâsa, dont je ne possède malheureusement pas le texte, mais qui doit, je n'en doute pas, avoir été composé primitivement en sanscrit. Je n'ai jusqu'ici rencontré, dans les livres qui sont à ma disposition, aucun texte qui ait un rapport direct à cette doctrine, sur laquelle je reviendrai quand je parlerai des Buddhas antérieurs à Çâkya. Je puis cependant déjà dire que c'est, selon moi, aller un peu loin, que de présenter cette théorie comme l'expression du Buddhisme pur et comme propre à toutes les écoles, excepté celle du Népâl. Je ne crains pas d'avancer qu'elle est inconnue, ainsi que les Buddhas dont elle s'occupe, aux Buddhistes de Ceylan, et à la forme la plus ancienne du Buddhisme septentrional.

c'est un livre qui ne contient rien que ne puisse avouer l'école naturaliste telle que nous la représentent les extraits et les analyses de M. Hodgson[1]. On n'y trouve pas la moindre trace de l'idée de Dieu, ni d'un Buddha quelconque supérieur au dernier des Buddhas humains, à Çâkyamuni. Là, comme dans les Sûtras simples, c'est Çâkya qui est le plus important, le premier des êtres; et quoique l'imagination du compilateur l'ait doué de toutes les perfections de science et de vertu admises chez les Buddhistes; quoique Çâkya revête déjà un caractère mythologique, quand il déclare qu'il y a longtemps qu'il remplit les devoirs d'un Buddha, et qu'il doit les remplir longtemps encore, malgré sa mort prochaine, laquelle ne détruit pas son éternité; quoiqu'enfin on le représente créant de son corps des Buddhas qui sont comme les images et les reproductions idéales de sa personne mortelle, nulle part Çâkyamuni n'est nommé Dieu; nulle part il ne reçoit le titre d'Âdibuddha; nulle part ses œuvres et ses actes d'héroïsme, ainsi qu'on les appelle, n'offrent le moindre rapport avec ces évolutions par lesquelles, suivant l'école théiste, les cinq Buddhas nommés *Dhyâni* sortent d'un Buddha éternel et absolu.

Eh bien, ce livre où l'idée de Dieu, et pour parler comme les Buddhistes du Népâl, l'idée d'un Âdibuddha est si inconnue[2], offre des traces manifestes du système des Buddhas surhumains, dans ce passage du XXII[e] chapitre, où nous apprenons que le Buddha Amitâbha, c'est-à-dire le quatrième des Buddhas de la contemplation, est contemporain, dans un autre univers toutefois, de Çâkyamuni, le seul et unique Buddha de notre monde[3]. Et

[1] *Quot. from orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 71 sqq.

[2] M. Schmidt nous apprend, dans plus d'un passage de ses Mémoires, qu'il en faut dire autant des livres mongols, où l'existence des cinq Buddhas surhumains est fréquemment rappelée, tandis que celle de l'Âdibuddha des Népâlais n'est citée nulle part. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 97 sqq. et 222 sqq.) Cet auteur a bien vu que la notion d'un Dieu suprême représenté par Âdibuddha, était étrangère au Buddhisme primitif; et il a réfuté avec succès, quoiqu'un peu sévèrement, la théorie que M. Ab. Rémusat avait établie sur l'existence de cette notion empruntée au Buddhisme théiste du Népâl. (*Ueber einige Grundlehr. des Buddh.* dans *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. II, p. 3 sqq.) Je crois qu'il ne peut plus exister de doutes sur ce point, depuis que Csoma de Cőrös a établi, par l'autorité des livres tibétains, que la croyance à un Âdibuddha n'avait pas été introduite dans l'Inde centrale avant le X[e] siècle de notre ère. (*Note on the Kâla chakra*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. II, p. 57 sqq. *Anal. of the Sher-chin, etc.* dans *As. Researches*, t. XX, p. 488.)

[3] *Le Lotus de la bonne loi*, ch. XXII, f. 220 *a* du texte; p. 251 de la traduction.

comme pour compléter la notion qu'exprime ce passage, un distique du xxiv[e] chapitre nous représente Avalôkitêçvara, le Bôdhisattva réputé fils de cet Amitâbha, debout auprès du Buddha son père, qui est à l'Occident le souverain d'un monde idéal comme lui[1].

J'en reconnais encore une autre trace, au commencement du xxvi[e] chapitre, où le Bôdhisattva Samanta bhadra vient miraculeusement assister à l'assemblée présidée par Çâkyamuni, pour lui témoigner sa satisfaction. Car Samanta bhadra n'est autre que le premier des Bôdhisattvas, ou le fils du premier des Buddhas divins de la liste citée plus haut. Ces textes, je le répète, appuient cette opinion, que la théorie des cinq Buddhas surhumains peut appartenir à une autre secte qu'à celle des théistes, en d'autres termes, que cette théorie n'est pas nécessairement liée à la conception d'un Âdibuddha, tel que l'admettent ces derniers. Mais quoi qu'il en puisse être de cette opinion à laquelle je n'hésite pas à m'arrêter, le point principal de la présente discussion n'en est pas moins solidement établi ; et ce point c'est qu'un des Sûtras développés, les plus estimés du Népâl, porte l'empreinte manifeste des idées auxquelles se rattache ce système.

Or il est bien temps de le dire, rien de tout ce que je viens de décrire n'existe dans les Sûtras simples du Divya avadâna. L'idée d'un ou de plusieurs Buddhas surhumains, celle de Bôdhisattvas créés par eux, sont des conceptions aussi étrangères à ces livres que celle d'un Âdibuddha ou d'un Dieu. M. Hodgson, il est vrai, a cité deux morceaux très-curieux extraits du Divya avadâna, qui établissent positivement l'existence d'Âdibuddha, type suprême et idéal du Buddha humain Çâkyamuni[2], et qui feraient ainsi remonter jusqu'aux Sûtras et aux Avadânas que j'examine, des conceptions qui, à mes yeux, ne paraissent que dans d'autres ouvrages dont il sera parlé plus tard. Mais j'ai vainement cherché ces deux passages dans les deux exemplaires du Divya avadâna qui sont à ma disposition. Je conclus de là, ou que les manuscrits consultés par M. Hodgson sont plus complets que les nôtres, et qu'ils renferment peut-être quelques ouvrages d'un caractère différent de ceux qui y occupent la plus grande place, ou que le titre d'extrait du Divya avadâna a été appliqué à ces deux fragments, par une de ces transpositions typographiques dont M. Hodgson s'est déjà plaint à l'occasion

[1] *Le Lotus de la bonne loi,* ch. xxiv, f. 233 *b* et 234 *a* du texte; p. 267 de la traduction.

[2] *Quot. from orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. V, p. 72 et 82.

du Mémoire même où il les a insérés. De quelque manière qu'on explique cette difficulté, je persiste à dire que les conceptions signalées tout à l'heure sont tout à fait étrangères aux Sûtras du recueil précité. Quelque attention que j'aie apportée à la lecture de ces traités, je n'y ai pu découvrir la moindre trace de ce vaste appareil mythologique où l'imagination se joue à travers des espaces infinis, au milieu de formes et de nombres gigantesques. Je n'y ai jamais rencontré que les Buddhas, réputés humains, dont Çâkyamuni est le dernier; et je n'ai même vu nulle part qu'on leur donnât cette qualification de Buddhas humains, tant la conception d'un Buddha qui ne serait pas un homme parvenu au plus haut degré de sainteté, est hors du cercle des idées qui constituent le fonds même des Sûtras simples. En un mot, les Buddhas antérieurs à Çâkya n'ont en aucune manière le caractère divin des Buddhas de la contemplation; ce sont comme lui des hommes, des fils de Brâhmanes ou de rois; et les récits où ils figurent ont une telle ressemblance avec ceux où Çâkya joue le premier rôle, qu'en les entendant, si jamais ce dernier les a racontés, ses disciples eussent pu lui dire, comme le poëte latin, *mutato nomine de te fabula narratur.*

De tous les traits que j'ai signalés dans le cours de cette discussion, celui que je viens de développer tout à l'heure est sans contredit le plus important; car il touche au fonds même de la doctrine. Quelque interprétation qu'on en donne, il distingue de la manière la plus tranchée les Sûtras développés des autres Sûtras, et il s'ajoute aux divers indices qui m'ont autorisé à faire des seconds une catégorie de livres fort différente de la classe des premiers, malgré la communauté de titre. D'autres détails pourraient sans doute être rassemblés ici en faveur de la distinction sur laquelle j'insiste; mais aucun ne serait d'une aussi grande valeur que ceux que je viens d'exposer. Je me contenterai d'en indiquer un seul, auquel je n'attache pas une très-grande importance, parce qu'il peut, comme je vais le dire, être le résultat d'une interpolation. Je veux parler des formules magiques ou charmes, nommées *Mantras* ou *Dhâraṇîs,* qui appartiennent en propre à la partie de la littérature buddhique nommée *Tantra,* dont il sera parlé dans une section spéciale. Ces formules, où quelques mots significatifs sont perdus parmi une foule de syllabes inintelligibles, ont trouvé place dans les Sûtras développés, et le Lotus de la bonne loi notamment a un chapitre consacré aux charmes que des Bôdhisattvas promettent à celui qui possédera

le Lotus même [1]. On conçoit sans peine, qu'une fois admise la croyance à l'efficacité de pareilles formules, il ait pu s'en introduire après coup dans des livres aussi estimés que les Sûtras développés du Mahâyâna. Mais il est permis de se demander pourquoi ces formules ne se sont pas glissées également dans les Sûtras que j'appelle simples. Or j'ai examiné avec une très-grande attention tous les traités des deux recueils du Divya avadâna et de l'Avadâna çataka; et la trace la plus frappante de Dhâraṇî ou de formule magique que j'y aie rencontrée se trouve dans la légende de Çârdûla karṇa, légende à laquelle j'emprunterai quelques passages relatifs aux castes, et que je soupçonne d'être plus moderne que plusieurs autres légendes de ces deux collections [2]. On doit donc regarder comme établi que les Mantras et les Dhâraṇîs sont tout à fait étrangers aux Sûtras simples, tandis qu'on en rencontre des traces plus ou moins nombreuses dans les Sûtras développés. Quelle que soit la cause de ce fait, il constitue à lui seul une différence notable qu'il importe de joindre aux autres caractères que j'ai rassemblés plus haut. Ainsi, et pour me résumer, les Sûtras que je regarde comme primitifs, c'est-à-dire comme les plus rapprochés de la prédication de Çâkya, sont restés à l'abri de la double influence qu'ont exercée sur les Sûtras développés le système des Buddhas et des Bôdhisattvas célestes, et la classe des Tantras, ou plus spécialement des Dhâraṇîs, c'est-à-dire des formules qui appartiennent à cette classe de livres.

Comment est-il possible maintenant de comprendre l'existence de ces deux catégories de Sûtras? Il me semble que le passage précité de Fa hian et les résultats de mes recherches sur les anciennes écoles entre lesquelles se partage le Buddhisme du Nord, fournissent une explication très-satisfaisante de cette difficulté. Fa hian atteste en vingt endroits de sa relation qu'il existait de son temps de nombreuses écoles, vivant paisiblement les unes auprès des autres sous des maîtres distincts, et ordinairement dans des monastères séparés. Les sectateurs du Mahâyâna sont entre autres fréquemment cités, et distingués par là même des Religieux livrés à l'étude des Sûtras, ou, comme on le traduit d'après Fa hian, des préceptes. Rien n'est en effet plus facile à comprendre que l'existence simultanée de plusieurs écoles buddhiques, et le témoignage du voyageur chinois est ici pleinement con-

[1] *Le Lotus de la bonne loi*, ch. XXI, f. 207 *b* du texte, p. 238 sqq. de la traduction.

[2] *Çârdûla karṇa*, dans *Divya avadâna*, fol. 218 *a*, man. Soc. Asiat.

firmé par celui des textes philosophiques dont nous parlerons plus bas dans la section consacrée à la métaphysique du Buddhisme, et où nous verrons une secte des Sâutrântikas, ou des sectateurs des Sûtras. Mais une fois reconnu ce point que les Sûtras simples ont appartenu à une école, et les Sûtras développés à une autre, par exemple à l'école du Mahâyâna, si nombreuse au IVe siècle de notre ère, il reste encore à rechercher si ces deux écoles sont également anciennes, c'est-à-dire si elles sont dues au seul fait de la rédaction des écritures buddhiques en trois grandes classes, fait qui, nous le dirons plus tard, appartient aux premiers temps de l'histoire du Buddhisme. C'est là, on le voit, le véritable point de la question, le point réellement historique. Car que l'on parvienne à établir que les Sûtras développés sont contemporains des Sûtras simples, et alors il faudra les mettre les uns et les autres sur le même rang, parmi les sources auxquelles il est permis de puiser la connaissance du Buddhisme primitif. Qu'il devienne possible au contraire de montrer que ces deux classes de livres appartiennent à des époques différentes, et il est à peine besoin de dire que l'une d'elles devra être placée à une distance plus grande que l'autre de l'époque où fut pour la première fois rédigée par écrit la doctrine de Çâkya. Si parmi les livres du Népâl existants aujourd'hui en France, il se trouvait une histoire du Buddhisme, ou seulement un résumé chronologique des principaux événements qui en ont marqué l'origine et le développement, la question que je viens de poser pourrait sans doute être résolue d'une manière directe. Mais l'histoire du Buddhisme nous manque jusqu'à ce jour à peu près complétement; et quand il s'agit de déterminer, comme c'est ici le lieu, l'époque relative de deux ouvrages ou de deux écoles, on se place dans une sorte de cercle vicieux, en cherchant à déduire quelques données historiques de l'analyse d'ouvrages dont on ignore l'histoire. L'étude des textes eux-mêmes est cependant le seul guide que nous devions suivre pour sortir de ces obscurités; et l'on sait quelles lumières a souvent jetées sur des faits entièrement ignorés de l'histoire, l'examen comparatif des textes anciens. Aussi, malgré le silence que gardent les ouvrages buddhiques que j'ai consultés, sur les différences qui distinguent les Sûtras développés des Sûtras plus simples, et sur la question de savoir s'ils ont été les uns et les autres rédigés à la même époque; malgré même la présomption que ce silence crée en faveur de l'opinion qui représente ces

deux espèces de livres comme appartenant également à la première époque de la rédaction des écritures buddhiques, je n'hésite pas à croire que les Vâipulya sûtras sont postérieurs aux autres, ou en d'autres termes, que les Sûtras simples sont plus près de la prédication de Çâkyamuni que les Sûtras développés.

Les raisons que je puis donner en faveur de ce sentiment sont de deux sortes : les unes, qui sont intrinsèques, résultent de l'étude même des Sûtras ordinaires, comparés aux Sûtras développés; les autres, qui sont extrinsèques, me sont fournies par quelques faits appartenant à l'histoire générale du Buddhisme indien; je renvoie l'exposé des secondes à l'histoire de la collection népâlaise et à la comparaison que j'en ferai avec celle de Ceylan, et je m'attache ici uniquement aux premières. Je commencerai par répondre à une objection qu'on voudrait peut-être tirer de la classification tant de fois citée, des écritures buddhiques en trois grandes classes, les Sûtras ou préceptes, le Vinaya ou la discipline, et l'Abhidharma ou la métaphysique. Pourquoi, pourrait-on dire, les Sûtras développés, qui portent déjà de l'aveu de tout le monde le titre de Mahâyâna (grand véhicule), n'appartiendraient-ils pas à la classe des livres consacrés à la métaphysique? Pourquoi ne ferait-on pas des Sûtras les plus simples, la classe des véritables Sûtras, la première classe des écritures inspirées? En un mot, quelle raison empêche de regarder ces livres comme émanés au même degré de la prédication du dernier Buddha, et comme rédigés tous également à la même époque? Cette raison, je ne crains pas de l'avancer, est celle qui, dans le silence de l'histoire, empêcherait de placer sur le même rang les Lettres de saint Augustin et les Épîtres de saint Paul; et si l'on s'autorisait, pour repousser cette comparaison qui ne touche qu'à la forme, de ce que saint Augustin cite à tout instant saint Paul, et qu'il ne nous laisse pas un seul moment en doute sur le fait de l'antériorité de l'apôtre à son égard, je dirais que le christianisme de saint Augustin est beaucoup plus le christianisme de saint Paul, que le Buddhisme des Sûtras développés n'est celui des Sûtras ordinaires. Je prie en outre le lecteur de peser attentivement la valeur propre de ce titre de *Vâipulya sûtra*, ou Sûtra développé, en opposition à celui de *Sûtra* proprement dit, de *Sûtra*, en un mot, sans aucune épithète. Si les Sûtras de cette dernière espèce se nommaient quelque part Sûtras abrégés, je concevrais qu'on pût prétendre qu'ils

supposent une classe antérieure de livres semblables, dont ils ne seraient que l'extrait. Mais qui oserait jamais avancer, après avoir lu les Sûtras du Divya avadâna et tel des Sûtras développés que l'on choisira, qu'un seul des Sûtras simples soit l'extrait d'un Sûtra vâipulya ? Il me semble bien plus naturel de conclure de cette qualification même de *développé,* que les traités qui la portent se distinguent des autres Sûtras par le développement des matières qui y sont contenues. Rien n'est plus exact en effet que ce titre ; rien ne fait mieux connaître la véritable nature de ces ouvrages, qui sont en quelque sorte doublés par cette exposition poétique, ou plutôt par cette paraphrase en vers qui en étend le fonds. J'ai déjà reconnu dans cette circonstance un signe manifeste de postériorité ; je me réfère à ce que j'en ai dit plus haut, en parlant de la forme extérieure de nos deux classes de Sûtras. Je répète seulement ici que ce caractère me paraît donner un grand poids à mon opinion sur la postériorité des Sûtras développés à l'égard des Sûtras ordinaires.

Mais le fait d'une paraphrase poétique qui est la simple répétition du texte, n'est pas le seul indice de développement qu'il soit possible de signaler dans les Sûtras vâipulyas. Je laisse de côté les diverses éditions de la Pradjñâ pâramitâ, ces Sûtras presque monstrueux, où il semble qu'on ait pris à tâche de réaliser l'idéal de la diffusion ; j'y reviendrai plus tard. Je prends un autre Sûtra développé, le Gaṇḍa vyûha, lequel fait partie des neuf Dharmas, c'est-à-dire, de ces livres qui sont au Népâl l'objet d'une vénération particulière. Puis je propose à un lecteur versé dans la connaissance du sanscrit et doué d'ailleurs d'une patience robuste, de lire les cinquante premiers feuillets de ce traité, et de dire ensuite s'il lui semble qu'un tel ouvrage soit un livre primitif, un livre ancien, un de ces livres par lesquels les religions se fondent, un code sacré, en un mot ; s'il y reconnaît le caractère d'une doctrine qui n'en est encore qu'à ses premiers débuts ; s'il y saisit la trace des efforts du prosélytisme ; s'il y rencontre les luttes d'une croyance nouvelle contre un ordre d'idées antérieures ; s'il y découvre la société au milieu de laquelle s'essaye la prédication. Ou je me trompe gravement, ou après une telle lecture celui dont j'invoque le témoignage n'aura trouvé dans ce livre autre chose que les développements d'une doctrine complète, triomphante et qui se croit sans rivale ; autre chose que les paisibles et monotones conceptions de la vie des cloîtres, autre chose

que les vagues images d'une existence idéale qui s'écoule avec calme dans les régions de la perfection absolue, loin de l'agitation bruyante et passionnée du monde. Or ce que je dis du Gaṇḍa vyûha s'applique presque rigoureusement aux autres grands Sûtras, au Samâdhi râdja, au Daçabhûmîçvara, par exemple. Et dans les autres Sûtras développés, tels que le Lalita vistara et le Lotus de la bonne loi, où paraît quelque chose de plus saisissable et de plus réel que les vertus idéales des Bôdhisattvas, où est retracée la vie de Çâkyamuni et où sont rapportées de belles paraboles qui donnent une si haute idée de la prédication du dernier Buddha, dans ces Sûtras, dis-je, les traces de développement se laissent si souvent reconnaître, qu'on est à tout instant entraîné à supposer que ces ouvrages ne font que travailler à loisir sur un thème déjà existant.

Eh bien, c'est ici que paraît clairement la différence et l'antériorité des Sûtras simples sur les Sûtras vâipulyas; tout ce qui manque dans les seconds se trouve dans les premiers. Les Sûtras ordinaires nous montrent le Buddha Çâkyamuni prêchant sa doctrine au milieu d'une société, qui à en juger par les légendes dans lesquelles il joue un rôle, était profondément corrompue. Sa prédication est surtout morale; et quoique la métaphysique n'y soit pas oubliée, elle y occupe certainement une moins grande place que la théorie des vertus imposées par la loi du Buddha, vertus entre lesquelles la charité, la patience et la chasteté sont sans contredit au premier rang. La loi, comme Çâkya l'appelle, n'est pas dans ces livres exposée dogmatiquement; elle y est seulement indiquée, le plus souvent d'une manière vague, et présentée plutôt dans ses applications que dans ses principes. Pour déduire de tels ouvrages une exposition systématique de la croyance des Buddhistes, il faudrait en posséder un très-grand nombre; encore n'est-il pas certain qu'on pût arriver à tracer par ce moyen un tableau complet de la morale et de la philosophie buddhique; car les croyances y paraissent pour ainsi dire en action, et certains points de doctrine y sont rappelés à chaque page, tandis que d'autres y sont à peine indiqués, ou ne le sont pas du tout. Mais cette circonstance qui est pour nous une imperfection véritable, a bien aussi ses avantages sous le point de vue historique. Elle est un indice certain de l'authenticité de ces livres, et elle prouve qu'aucun travail systématique n'a tenté de les compléter après coup, ni de les mettre, par des additions postérieures, au niveau des progrès qu'a certainement

faits le Buddhisme dans le cours des temps. Les Sûtras développés ont, quant à la doctrine, un avantage marqué sur les Sûtras simples; car la théorie s'y montre plus avancée sous le double rapport du dogme et de la métaphysique; mais c'est justement cette particularité qui me fait croire que les Sûtras vâipulyas sont postérieurs aux Sûtras simples. Ces derniers nous font assister à la naissance et aux premiers développements du Buddhisme; et s'ils ne sont pas contemporains de Çâkya lui-même, ils nous ont au moins conservé très-fidèlement la tradition de son enseignement. Des traités de ce genre ont sans doute pu être imités et composés après coup dans le silence des monastères; mais en admettant même que nous n'ayons plus que les imitations des livres originaux, tout lecteur de bonne foi qui les étudiera dans les manuscrits sanscrits du Népâl, sera forcé de convenir qu'ils sont encore plus rapprochés de la prédication de Çâkya que les Sûtras développés. C'est là le point même que je désire établir en ce moment, celui qu'il importe de mettre à l'abri de toute contestation; quelle que soit la date à laquelle des recherches ultérieures doivent un jour placer les Sûtras les plus simples, qu'ils remontent jusqu'au temps des premiers disciples de Çâkya, ou qu'ils descendent aussi bas que l'époque du dernier concile du Nord, peu importe; le rapport qui me paraît exister entre eux et les Sûtras développés ne changera pas; la distance qui sépare les uns des autres pourra seule augmenter ou décroître.

Si, comme j'ai lieu de le croire, les observations précédentes sont fondées, je suis en droit de dire que ce qu'il y a de commun entre les Sûtras développés et les Sûtras simples, c'est le cadre, l'action, la théorie des vertus morales, celle de la transmigration, des récompenses et des peines, des causes et effets, sujets qui appartiennent également à toutes les écoles; mais ces divers points sont traités, dans les uns et dans les autres, avec des différences de proportion tout à fait caractéristiques. J'ai montré combien le cadre des Sûtras développés était plus vaste que celui des Sûtras simples; celui des premiers est presque sans bornes; celui des seconds est restreint aux limites du vraisemblable. L'action, quoique la même de part et d'autre, ne s'accomplit pas dans les Sûtras développés pour les mêmes auditeurs que dans les Sûtras simples; c'est toujours Çâkyamuni qui enseigne; mais au lieu de ces Brâhmanes et de ces marchands qu'il convertit dans les Sûtras simples, ce sont, dans les Sûtras développés, des Bôdhisattvas fabuleux comme les mondes d'où ils

sortent, qui viennent assister à son enseignement. La scène des premiers est l'Inde, les acteurs sont des hommes et quelques Divinités inférieures; et sauf la puissance de faire des miracles que possèdent Çâkya et ses premiers disciples, ce qui s'y passe paraît naturel et vraisemblable. Au contraire, tout ce que l'imagination peut concevoir d'immense dans l'espace et dans le temps, est encore trop resserré pour la scène des Sûtras développés. Les acteurs y sont ces Bôdhisattvas imaginaires, aux vertus infinies, aux noms sans fin et qu'on ne peut prononcer, aux titres bizarres et presque ridicules, où les océans, les fleuves, les vagues, les rayons, les soleils s'accouplent de la manière la plus puérile et la moins instructive aux qualités d'une perfection sans mérite, parce qu'elle y est sans effort. Il n'y a plus là personne à convertir; tout le monde croit, et chacun est bien sûr de devenir un jour un Buddha, dans un monde de diamant ou de lapis-lazuli. Il résulte de tout ceci, que plus les Sûtras sont développés, plus ils sont pauvres en détails historiques; et que plus ils pénètrent avant dans la doctrine métaphysique, plus ils s'éloignent de la société et deviennent étrangers à ce qui s'y passe. N'en est-ce pas assez pour nous faire croire que ces livres ont été rédigés dans des pays et à des époques où le Buddhisme avait atteint à tous ses développements, et pour assurer toute la vraisemblance désirable à l'opinion que j'ai cherché à établir, savoir l'antériorité des Sûtras ordinaires, qui nous reportent à des temps et à des contrées où le Buddhisme rencontrait à tout instant ses adversaires, et était obligé de lutter avec eux par la prédication et par la pratique des vertus morales?

Je conviens que pour partager en connaissance de cause cette opinion, le lecteur aurait besoin de comparer un certain nombre de Sûtras simples à d'autres Sûtras développés, tel qu'est le Lotus de la bonne loi; mais l'époque n'est pas éloignée peut-être, où ces monuments curieux paraîtront à la lumière. En attendant, j'ai cru que je devais exposer les résultats que m'a donnés la lecture attentive des six cent soixante et quatorze pages du Divya avadâna. Je ne crois pas trop m'avancer en disant que si l'on n'y doit pas trouver une exposition tout à fait complète du Buddhisme, on y verra au moins l'histoire fidèle de ses premiers efforts, et comme le tableau exact de son établissement au sein de la société brâhmanique. C'est là, si je ne me trompe, ce qui donne aux Sûtras et aux légendes un intérêt que n'auraient pas des livres où les croyances seraient plus arrêtées et exposées plus dogmatique-

ment. De tels Sûtras éclairent un point fort important de l'histoire du Buddhisme, savoir, son rapport avec le Brâhmanisme, point sur lequel les traités purement spéculatifs gardent un silence presque complet. Et cette circonstance suffit à elle seule pour établir que ces Sûtras ont été rédigés quand ces deux cultes vivaient l'un près de l'autre; tout de même que la présence de quelques Religieux buddhistes dans plusieurs drames brâhmaniques, prouve que ces drames ont été écrits à une époque où il existait encore dans l'Inde des sectateurs du Buddha. On le voit, l'étude des Sûtras envisagés sous ce point de vue particulier, apporte une confirmation nouvelle en faveur de l'opinion qui me les fait regarder comme les monuments les plus rapprochés de la prédication de Çâkyamuni.

Elle tranche en outre d'une manière définitive une question qu'on a renouvelée récemment, celle de savoir quel est le plus ancien du Brâhmanisme ou du Buddhisme, et qu'on a voulu résoudre en faveur de ce dernier culte, par la raison que les monuments épigraphiques les plus anciens que l'on rencontre dans l'Inde, appartiennent au Buddhisme et non au Brâhmanisme. Sans entrer à cette heure dans l'examen de chacun de ces monuments, qui n'ont pas encore été étudiés, selon moi, avec une attention ni une critique suffisantes, je dirai que de l'existence d'anciennes inscriptions buddhiques écrites en pâli, et même de l'antériorité de ces inscriptions à l'égard des monuments brâhmaniques du même ordre, rédigés en sanscrit, on aurait dû conclure, non pas que le pâli est antérieur au sanscrit, ce qui est impossible, non pas que le Buddhisme est antérieur au Brâhmanisme, ce qui ne l'est pas moins; mais bien que le sentiment et les procédés de l'histoire se sont produits et appliqués plutôt chez les Buddhistes que chez les Brâhmanes. Encore faudrait-il reconnaître que ces procédés n'ont pas pris chez eux de bien grands développements, puisque nous ne possédons pas plus l'histoire suivie de l'Inde buddhique, que celle de l'Inde brâhmanique. Mais que dire maintenant en présence du témoignage formel des textes sacrés du Népal, où paraît la société brâhmanique tout entière, avec sa religion, ses castes et ses lois? Prétendra-t-on que la société dont ces livres attestent l'existence, était primitivement buddhique, et que les Brâhmanes, qui plus tard en devinrent les maîtres, en ont emprunté certains éléments auxquels ils ont donné la forme sous laquelle on les trouve dans les lois de Manu, et dans les épopées du Râmâyaṇa et du Mahâbhârata? Ou bien imaginera-t-on

que les noms des Divinités et des castes brâhmaniques, dont les Sûtras du Nord sont remplis, y ont été introduits après coup? Et par qui? Par les Buddhistes sans doute, pour se donner les honneurs d'une supériorité, ou au moins d'une égalité à l'égard des Brâhmanes, qu'ils n'auraient pu conserver dans l'Inde; ou par les Brâhmanes peut-être, pour faire remonter leur existence à une époque plus haute que celle où ils ont paru réellement? Comme si, d'une part, les rédacteurs des livres buddhiques eussent eu intérêt à montrer le Buddhisme se détachant du Brâhmanisme, si le Brâhmanisme n'eût pas existé en fait de leur temps; et comme si, de l'autre, ils eussent permis aux Brâhmanes de venir après coup glisser leur nom odieux parmi les noms de Çâkya et de ses disciples. On ne peut en effet sortir de cette alternative : Les Sûtras qui constatent l'existence de la société brâhmanique ont été écrits ou vers l'époque de Çâkya, ou très-longtemps après lui. S'ils sont contemporains de Çâkya, la société qu'ils décrivent existait alors, car on ne pourrait concevoir pourquoi ils auraient parlé avec tant de détails d'une société qui n'eût pas été celle où Çâkya parut. S'ils ont été écrits très-longtemps après Çâkya, on ne comprend pas davantage comment les Dieux et les personnages brâhmaniques y occupent une si grande place, puisque longtemps après le Buddha, le Brâhmanisme était profondément séparé du Buddhisme, et que ces deux cultes n'avaient plus qu'un seul terrain sur lequel ils pussent se rencontrer, celui de la polémique et de la guerre. Mais c'est assez, je pense, raisonner sur de simples hypothèses, d'autant plus que les monuments qui donnent lieu à ces diverses suppositions, seront bientôt de ma part l'objet d'un examen spécial. Avec un petit nombre de faits et un grand emploi de la dialectique, il est facile d'arriver aux conséquences les plus bizarres et les plus contraires au sens commun; et si je pouvais me convaincre que la polémique serve en général à mettre en lumière autre chose que les passions ou la vanité de celui qui s'y livre, je trouverais dans le sujet que je touche en ce moment, la matière d'une longue et laborieuse argumentation. Mais le lecteur préférera sans doute que je lui montre par quelques traits, sous quel point de vue les Sûtras, et j'ajoute les légendes, nous font envisager la société au milieu de laquelle est né et s'est propagé le Buddhisme.

Il ne peut entrer dans le plan de mon travail, de relever une à une toutes les indications qui attestent qu'au moment où Çâkyamuni parcourait l'Inde

pour y enseigner sa loi, la société brâhmanique était parvenue à son plus haut degré de développement. Autant vaudrait traduire en entier le Divya avadâna et les cent légendes de l'Avadâna çataka, tant sont nombreuses les preuves du fait que j'avance, tant elles sont répétées de fois dans les Sûtras et dans les légendes de ces volumineux recueils. Mais il est toujours possible, et il est ici nécessaire de signaler quelques-uns des traits caractéristiques de la société au milieu de laquelle Çâkya se montre remplissant sa mission. Je m'attacherai donc en particulier à deux points qui, on le sait, se touchent de bien près dans l'Inde, la religion et l'organisation politique; et je montrerai par quelques extraits ce que les rédacteurs des Sûtras et des légendes buddhiques du Nord nous apprennent sur ces deux grands éléments de la société, telle qu'elle existait dans l'Inde au temps de Çâkya.

Les Divinités dont les noms paraissent dans les Sûtras de la collection népalaise, sont: Nârâyaṇa[1], Çiva, Varuṇa, Kuvêra, Brahmâ[2] ou Pitâmahâ[3], Çakra ou Vâsava[4], Hari[5] ou Djanârdana[6], Çam̃kara[7] qui n'est qu'un autre nom de Çiva, et Viçvakarman[8]. Après ces Dieux, bien connus dans le Panthéon brâhmanique, vient la foule des Divinités inférieures, telles que les Dêvas, les Nâgas, les Asuras, les Yakchas, les Garuḍas, les Kinnaras, les Mahôragas, les Gandharvas, les Piçâtchas, les Dânavas et autres génies bons ou malfaisants dont les noms se rencontrent à tout instant dans les légendes et dans les prédications de Çâkyamuni[9]. A la tête de ces Divinités secondaires figure Indra, nommé d'ordinaire Çakra ou Çatchîpati, l'époux de Çatchî[10]. De tous les Dieux, c'est celui dont le nom revient le plus souvent dans les Sûtras et dans les légendes. Il y apparaît d'ordinaire à Çâkyamuni, avec lequel il a de fréquents entretiens, et il y reçoit le titre de Kâuçika, titre qu'il porte dans les Upanichads des Vêdas brâhmaniques. Son nom figure avec celui d'Upêndra, l'une des plus anciennes épithètes de Vichṇu, dans la formule même par laquelle les légendes expriment qu'un Religieux est parvenu au

[1] *Avadâna çataka*, f. 53 *a*.

[2] *Kôṭikarṇa*, dans *Divya avad.* f. 1. *Pûrṇa*, ibid. f. 20 *b*. *Mâitrakanyaka*, f. 327 *b*. *Pâm̃çu pradâna*, f. 178 *a*. *Avad. çat.* f. 6 *b*, 31 *b*, 49 *b*, 55 *b*, 80 *b*, 112 *b*, 169 *b*, 242 *b*.

[3] *Mâitrakanyaka*, dans *Divya avadâna*, fol. 327 *b*.

[4] *Avadâna çataka*, f. 31 *b*.

[5] *Pûrṇa*, dans *Divya avad.* f. 20 *b*.

[6] *Mâitrakanyaka*, ibid. f. 327 *b*.

[7] *Pûrṇa*, ibid. f. 20 *b*. *Mâitrakanyaka*, ibid. f. 327 *b*.

[8] *Mâitrêya*, ibid. f. 28 *b*.

[9] *Pûrṇa*, ibid. f. 20 *b*. *Açôka*, ibid. f. 66 *a*. *Prâtihârya*, ibid. f. 69 *b* et pass.

[10] *Pûrṇa*, ibid. f. 20 *b*.

sont parfaitement honorés, [etc. comme ci-dessus.] Pourquoi cela? C'est que, pour un fils de famille, un père et une mère sont, d'après la loi, le feu du sacrifice lui-même. Le feu [domestique], ô Religieux, est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement honorés, [etc. comme ci-dessus.] Pourquoi cela? C'est que, pour un fils de famille, un père et une mère sont, d'après la loi, le feu domestique lui-même. Le Dêva [sans doute Indra], ô Religieux, est avec les familles dans lesquelles le père et la mère sont parfaitement honorés, [etc. comme ci-dessus.] Pourquoi cela? C'est que, pour un fils de famille, un père et une mère sont, d'après la loi, le Dêva lui-même[1]. »

Les témoignages que je viens de résumer, marquent nettement le rapport des Dieux populaires de l'Inde avec le fondateur du Buddhisme. Il est évident que Çâkyamuni a trouvé leur culte déjà existant, et qu'il ne l'a pas inventé. Il a pu dire, et les auteurs des légendes ont pu croire qu'un Buddha était supérieur, en cette vie même, aux plus grands des Dieux reconnus de son temps dans l'Inde, à Brahmâ et à Indra; mais il n'a pas créé ces Dieux, non plus que Çiva et les autres, pour le plaisir d'en faire les ministres de ses volontés. La puissance surnaturelle dont il se disait doué suffisait certainement à l'exécution de tout ce qu'il faisait accomplir par Indra et par les autres Divinités inférieures; et j'ai la conviction intime, que si Çâkya n'eût pas rencontré autour de lui un Panthéon tout peuplé des Dieux dont j'ai donné les noms, il n'eût eu aucun besoin de l'inventer pour assurer à sa mission l'autorité que le peuple pouvait refuser à un homme. Car, ceci est bien important à remarquer, Çâkya ne vient pas, comme les incarnations brâhmaniques de Vichṇu, montrer au peuple un Dieu éternel et infini, descendant sur la terre et conservant, dans la condition mortelle, le pouvoir irrésistible de la Divinité. C'est le fils d'un roi qui se fait Religieux, et qui n'a, pour se recommander auprès du peuple, que la supériorité de sa vertu et de sa science.

La croyance universellement admise dans l'Inde, qu'une grande sainteté est nécessairement accompagnée de facultés surnaturelles, voilà le seul appui qu'il devait trouver dans les esprits[2]; mais c'était là un secours immense, et qui lui donnait le moyen de se créer un passé d'épreuves et de

[1] *Avadâna çataka*, f. 79 *b*. — [2] Benfey, *Indien*, p. 200 et 201, extrait de l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.

vertus pour justifier sa mission. Ce passé cependant n'était pas exclusivement divin ; le Buddha avait, ainsi que tous les êtres, roulé dans le cercle éternellement mobile de la transmigration ; il avait traversé plusieurs existences dans des corps d'animaux, de damnés, d'hommes et de Dieux, tour à tour vertueux et criminel, récompensé et puni, mais accumulant peu à peu les mérites qui devaient le rendre agréable aux Buddhas sous lesquels il vivait, et lui assurer leur bénédiction. Dans ce système, on le voit, Çâkya ne relève d'aucun Dieu ; il tient tout de lui-même et de la grâce d'un Buddha antérieur, dont l'origine n'est pas plus divine que la sienne. Les Dieux n'ont rien à faire ici ; ils ne créent pas plus le Buddha, qu'ils ne l'empêchent de se former, puisque c'est à la pratique de la vertu et à ses efforts personnels qu'il doit son caractère plus que divin. Loin de là, les Dieux ne sont que des êtres doués d'un pouvoir infiniment supérieur à celui de l'homme, mais comme lui, soumis à la loi fatale de la transmigration ; et leur existence ne semble avoir d'autre raison que le besoin qu'éprouve l'imagination d'expliquer la création de l'univers, et de peupler les espaces infinis qu'elle conçoit au delà du monde visible.

Il n'y a donc pas lieu de poser la question de savoir si les Dieux cités dans les Sûtras et dans les légendes du Népâl sont antérieurs au Buddhisme, ou s'ils ont été inventés par le fondateur de cette doctrine. Pour quiconque lira un seul de ces traités, ce fait que le Panthéon indien existait au temps de Çâkya, ne devra pas faire l'objet du moindre doute. Il ne sera plus permis de dire que les Brâhmanes ont emprunté aux Buddhistes leurs Divinités, et qu'excluant le seul Buddha, ils ont admis tous les autres personnages dont se composait le Panthéon buddhique ; car c'est le contraire qui est la vérité. C'est Çâkyamuni, ou si l'on veut, ce sont les rédacteurs des légendes qui ont trouvé et accepté, presqu'en entier, les Dieux brâhmaniques, avec cette seule différence (différence capitale, il est vrai), qu'ils les ont soumis à leur Buddha, c'est-à-dire au plus sage des hommes. C'est, je le répète, un point qui ne peut plus être contesté. Ce qui reste à étudier encore, c'est premièrement l'étendue et la nature des emprunts faits par les Buddhistes aux Brâhmanes, secondement le rapport de ces Dieux brâhmaniques avec ceux qui appartiennent en propre aux sectateurs de Çâkya, et qu'on voit échelonnés en quelque sorte dans les divers mondes habités par les intelligences supérieures à l'homme. Il faudra constater, par

la lecture attentive de tous les documents buddhiques du Nord, si les légendes relatives à Çiva et à Vichṇu, par exemple, étaient toutes également répandues, à l'époque du premier établissement, ou au moins dans les premiers siècles du Buddhisme. On comprend, sans que j'y insiste davantage, l'importance de cette recherche ; elle doit jeter un jour nouveau sur la succession historique des croyances brâhmaniques, en même temps qu'elle doit servir à fixer, d'une manière plus précise, l'époque à laquelle ont été rédigées les légendes buddhiques où l'on en puise les éléments. Je citerai seulement, comme exemple des résultats qu'on doit attendre de l'étude des Sûtras envisagés sous ce point de vue, un fait qui mériterait d'être vérifié sur des textes plus nombreux que ceux que nous possédons; c'est que nulle part, dans les traités du Divya avadâna, je n'ai trouvé le nom de Krĭchṇa. Est-ce à dire que les légendes relatives à ce personnage, actuellement si célèbre dans l'Inde, n'étaient pas encore répandues parmi le peuple, ou que son nom n'avait pas encore pris place auprès des autres Dieux brâhmaniques? Je n'oserais certainement l'affirmer, mais le sujet est bien digne de toute l'attention de la critique; car de deux choses l'une : ou Krĭchṇa était vénéré dans l'Inde avec le caractère presque divin que lui attribue le Mahâbhârata, lorsque parut Çâkyamuni et lorsque furent rédigées ses prédications; ou sa divinité n'était pas encore universellement reconnue au temps de Çâkya, et des premiers apôtres du Buddhisme. Dans le premier cas, il faudra expliquer le silence que gardent les Buddhistes à son égard; dans le second, il faudra reconnaître que les monuments littéraires des Brâhmanes où Krĭchṇa joue un si grand rôle, sont postérieurs à la prédication de Çâkya et à la rédaction des livres qu'on a droit de regarder comme les autorités écrites les plus anciennes du Buddhisme[1]. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, il faut avoir acquis la certitude qu'aucun ouvrage buddhique ne cite Krĭchṇa parmi les Divinités, selon moi, brâhmaniques, admises par Çâkya lui-même.

[1] Je n'ai aucun moyen de m'exprimer avec plus de précision sur cette question curieuse. Je rappellerai seulement que la haute raison de Colebrooke lui avait déjà inspiré des doutes sur l'antiquité du culte de Krĭchṇa, et que ce savant était bien près de déclarer postérieur à l'établissement du Buddhisme le développement des fables et des légendes qui ont fait un Dieu du fils de Dêvakî. (*Miscell. Essays*, t. II, p. 197.) On trouvera peut-être plus tard que l'extension considérable qu'a prise le culte de Krĭchṇa n'a été qu'une réaction populaire contre celui du Buddha, réaction qui a été dirigée ou pleinement acceptée par les Brâhmanes.

Quoi qu'il puisse être de la solution générale du problème indiqué tout à l'heure, cette circonstance que le nom de Krĭchṇa manque dans tous les Sûtras que j'ai lus, s'accorde avec d'autres indices, pour nous représenter la religion indienne, telle que ces traités nous l'offrent, sous un jour un peu différent de celui sous lequel nous la montrent les Purâṇas brâhmaniques. Je n'hésite pas à dire que le Brâhmanisme y porte un caractère plus antique et plus simple que dans les recueils que je viens de citer. Cette différence doit-elle être attribuée à l'action du Buddhisme qui aurait fait un choix parmi les Divinités adorées des Brâhmanes? ou vient-elle de ce que les Sûtras reproduisent une tradition antérieure à celle des Purâṇas ? J'avoue qu'entre ces deux suppositions, c'est la seconde qui me semble être de beaucoup la plus vraisemblable. Les Sûtras me paraissent contemporains d'une époque où les Vêdas et les légendes qui s'y rattachent constituaient le fonds des croyances indiennes. Je ne m'appuie pas seulement sur ces mentions des Vêdas, que l'on remarque presqu'à chaque page des Sûtras simples ; car ce fait prouve uniquement l'antériorité des uns à l'égard des autres. Je suis beaucoup plus frappé du rôle que joue dans les Sûtras buddhiques, une Divinité célèbre également dans les Vêdas et dans les Purâṇas, mais qui rencontre certainement moins de rivaux dans les premiers que dans les seconds. Je veux parler d'Indra ou de Çakra, comme on l'appelle, de ce Dieu, héros des Vêdas, qui paraît à lui seul plus souvent dans les Sûtras, que tous les autres Dieux réunis ensemble. Je n'en veux pas conclure que les Sûtras buddhiques soient contemporains des Vêdas brâhmaniques; bien au contraire, il y a, selon moi, une distance immense entre ces deux classes de livres. Je veux seulement dire que le Brâhmanisme, tel qu'il paraît dans les Sûtras, offre certainement un état intermédiaire de la religion indienne, état qui se rapproche plus de la simplicité un peu nue des croyances vêdiques, que de l'exubérance des développements qui surchargent les Purâṇas. Je ne puis m'empêcher de penser qu'au temps où ont été rédigés les Sûtras, ou pour m'exprimer d'une manière moins exclusive, au temps dont les Sûtras nous ont conservé le souvenir, la mythologie indienne ne s'était pas encore enrichie de ce luxe de fables qui ont quelquefois leur point de départ dans les Vêdas, mais qui ne se sont cependant trouvées jusqu'ici en entier que dans les Purâṇas.

Les détails que les Sûtras nous donnent sur l'état de la société indienne

au temps de la prédication de Çâkya, sont beaucoup plus nombreux et plus importants que ceux qui concernent la religion, et cette différence est facile à comprendre. En effet, les rédacteurs de ces traités n'avaient à parler des croyances populaires qu'accidentellement, et toujours plus pour les réfuter que pour les exposer; tandis qu'ils ne pouvaient passer sous silence la société au milieu de laquelle avait paru Çâkyamuni, et qu'il rencontrait à chaque pas. Sous ce rapport les Sûtras sont presque tous d'un intérêt remarquable, et il serait impossible d'extraire tout ce que renferment en ce genre les plus curieux de ces traités, sans les traduire entièrement. J'en rapporterai toutefois ici les traits les plus caractéristiques, ceux qui expriment le mieux la forme véritable d'une société.

L'Inde était soumise au régime des castes, et ces castes étaient celles des Brâhmanes, des Kchattriyas, des Vâiçyas, des Çûdras et des Tchâṇḍâlas, sans parler de quelques autres sous-divisions des classes inférieures. C'est là un point que, suivant la remarque de M. Hodgson, aucun auteur buddhiste n'a jamais contesté[1]. Les noms de ces castes sont cités à tout instant, et leur existence est tellement bien établie, qu'elle est admise par Çâkya lui-même, ainsi que par ses disciples, et qu'elle ne devient l'objet d'observations spéciales que quand elle fait obstacle à la prédication du Buddha. Les Brâhmanes sont ceux dont le nom se représente le plus souvent; ils figurent dans presque tous les Sûtras, et toujours leur supériorité sur les autres castes est incontestée[2]. Ils se distinguent par leur savoir et par leur amour pour la vertu. On en voit qui, parvenus au rang de Rïchis ou de sages, vivent au milieu des forêts[3], ou dans les cavernes des montagnes[4]. Ils s'y livrent à de rudes pénitences, les uns couchés sur des lits hérissés de pointes aiguës, ou sur de la cendre; les autres tenant, pendant toute leur vie, les bras levés au-dessus de leur tête; quelques-uns assis, en plein so-

[1] *Quot. from orig. Sanscr. Auth.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 31. Dès 1830 M. Schmidt avait, d'après les écrivains mongols, établi ce point comme un fait désormais à l'abri de toute contestation. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 119.)

[2] Je citerai entre autres les Sûtras et Avadânas intitulés : *Çârdûla karṇa*, *Brâhmaṇa dârikâ*, *Stuti Brâhmaṇa*, *Indra Brâhmaṇa*, *Dharma ratchi*, *Djyôtichka*, *Suhasôdgata*, *Tchandra prabha*, *Sam̃gha rakchita*, *Nâga kumâra*, *Pâm̃çu pradâna*, *Rûpavatî*, *Mâkandika*, *Tchandra*, et dans l'*Avad. çat.* *Upôchadha*, *Sôma*, *Râchṭra pâla*, *Subhûti*.

[3] *Pûrṇa*, dans *Divya avad.* f. 23 *a* et 24 *a*. *Rûpavatî*, ibid. f. 215 *a*. *Subhûti*, dans *Avad. çat.* f. 221 *a*.

[4] *Prâtihârya*, dans *Divya avad.* f. 74 *a*.

leil, au milieu de quatre brasiers ardents[1]. Ils récitent les Mantras brâhmaniques et les enseignent à leurs disciples[2]. C'est là leur plus noble fonction, celle qui appartient en propre à leur caste. Les Sûtras nous offrent plusieurs exemples de Brâhmanes instruits dans les sciences indiennes, et ils nous apprennent ainsi quelles étaient ces sciences. Je ne citerai qu'un seul de ces passages, parce que c'est le plus caractéristique de tous. Un Brâhmane de Çrâvastî avait élevé son fils aîné dans les connaissances et dans les pratiques brâhmaniques. Il lui avait enseigné les quatre Vêdas, le Rïtch, le Yadjus, le Sâman et l'Atharvan[3]; il lui avait appris la pratique des sacrifices qu'on célèbre pour soi, ou qu'on fait célébrer aux autres, ainsi que la lecture du Vêda, qu'on étudie soi-même, ou qu'on fait étudier à un disciple; et grâce à cet enseignement, le jeune homme était devenu un Brâhmane accompli. Le père voulut en faire autant de son second fils; mais l'enfant ne put apprendre ni à lire ni à écrire. Son père, renonçant à lui donner ces premiers éléments de toute instruction, le mit entre les mains d'un Brâhmane, chargé de lui faire apprendre le Vêda par cœur.

« Mais l'enfant ne réussit pas davantage sous ce nouveau maître. Quand on lui disait *Ôm*, il oubliait *Bhûḥ*; quand on lui disait *Bhûḥ*, il oubliait *Ôm*. Le maître dit donc au père : J'ai beaucoup d'enfants à instruire, je ne puis m'occuper exclusivement de ton fils Panthaka. Quand je lui dis *Ôm*, il oublie *Bhûḥ*; et quand je lui dis *Bhûḥ*, il oublie *Ôm*. Le père fit alors cette réflexion: les Brâhmanes ne savent pas tous le Vêda par cœur, pas plus qu'ils ne savent tous lire et écrire; mon fils sera donc un simple Brâhmane de naissance[4]. »

Ces derniers mots sont très-remarquables; le texte se sert de l'expression *Djâti Brâhmaṇa*, « Brâhmane de naissance, » opposée à celle de *Vêda*

[1] *Pâm̃çu pradâna*, ibid. f. 174 *a*. *Vîtâçôka*, ibid. f. 205 *a*. *Rûpavatî*, ibid. f. 215 *a*.

[2] *Mâitrêya*, ibid. f. 29 *a*. Cela est positivement affirmé de Çâriputtra, fils de Tichya, Brâhmane habitant Nâlanda près de Râdjagrïha : *Gurukulê Vêdamantrân adhîyati*, « il lit « les Mantras des Vêdas dans la maison de son « précepteur spirituel. » (*Mahâvastu*, f. 264 *a* de mon man.) On voit par cet exemple (et j'en pourrais citer beaucoup d'autres semblables), qu'il n'est pas exact de dire, comme l'a fait M. Schmidt, que les anciens Sûtras buddhiques ne citent pas les Vêdas, et n'y font pas même la moindre allusion. (*Mém. de l'Académie des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 43.) Mais cette assertion peut être vraie quand on parle des Sûtras développés, qui, suivant les remarques exposées plus haut, sont beaucoup plus vides de détails historiques. Voyez encore une autre mention des Vêdas dans l'analyse de la traduction tibétaine du Vinaya par Csoma. (*Asiat Res.* t. XX, p. 85.)

[3] *Tchûḍâ pakcha*, dans *Div. avad.* f. 276 *b*.

[4] *Id. ibid.* f. 277 *a*.

Brâhmaṇa, « Brâhmane du Vêda; » et cette expression est d'autant plus digne d'attention, qu'elle indique le véritable rôle des Brâhmanes dans la société indienne; c'était réellement une caste qui se perpétuait par la naissance, et que la naissance suffisait pour placer au-dessus de toutes les autres. Les Sûtras nous montrent donc les Brâhmanes sous le même jour que le font les monuments de la littérature brâhmanique; et l'exactitude des traités buddhiques sur ce point important, s'étend jusqu'à des détails minutieux en apparence, jusqu'au costume même; car on voit, dans une légende, le Dieu Indra se cacher sous l'apparence d'un Brâhmane à la taille élevée, qui porte à la main le bâton religieux et le vase à puiser de l'eau [1]. Au moment où le Buddha, qui n'est encore que Bôdhisattva, va descendre sur la terre, pour y naître dans la famille du roi Çuddhôdana, la légende nous apprend que « des fils des Dêvas, de la troupe des Çuddhâvâsas, se rendirent « dans le Djambudvîpa, et que cachant leur forme divine, ils prirent le cos« tume des Brâhmanes et se mirent à étudier les Mantras brâhmaniques [2]. »

On trouve dans les Sûtras, de même que dans les poëmes indiens étrangers au Buddhisme, des Brâhmanes remplissant chez les rois les fonctions de Purôhitas ou de prêtres domestiques, comme le Brâhmane Brahmâyus chez le roi Çaṅka [3]. D'autres font le métier de panégyristes et louent les rois pour en obtenir en retour des présents.

« Il y avait à Bénârès, sous le règne de Brahmadatta, un Brâhmane qui était poëte. La Brâhmaṇî sa femme lui dit un jour : Voici le temps froid arrivé, va dire au roi quelque chose qui lui soit agréable afin d'en obtenir de quoi nous garantir contre le froid. Le Brâhmane partit en effet dans ce dessein, et trouva le roi qui sortait monté sur son éléphant. Le poëte se dit en lui-même : Qui des deux louerai-je, du roi ou de son éléphant? Puis il ajouta : Cet éléphant est cher et agréable au peuple; laissons là le roi, je vais chanter l'éléphant [4]. »

Et il prononce en l'honneur de ce digne animal une stance dont le roi est si satisfait qu'il accorde au Brâhmane la propriété de cinq villages. Quelques-uns font le métier d'astrologues, et prédisent l'avenir des enfants d'après le thème de leur nativité [5]; ce sont même des Brâhmanes qui as-

[1] *Rûpavatî*, dans *Divya avad.* f. 213 *a*.
[2] *Lalita vistara*, f. 9 *b* de mon man.
[3] *Mâitrêya*, dans *Divya avad.* f. 29 *a*.
[4] *Stuti Brâhmaṇa*, ibid. f. 35.
[5] *Rûpavatî*, ibid. f. 214 *a*. *Lôkuñtchika*, dans *Avad. çat.* f. 234 *a*.

sistent à la naissance de Siddhârtha, fils de Çuddhôdana [1], et c'est un grand Rïchi, nommé Asita, qui prédit au roi que son fils sera ou un monarque souverain, ou un Buddha bienheureux [2]; tant il est vrai que les Buddhistes reconnaissent de la manière la plus formelle l'antériorité de la caste brâhmanique à l'égard du fondateur même de leur croyance, de Çâkyamuni Buddha. Quelques Brâhmanes, dans les temps de détresse, se livrent à l'agriculture et mènent la charrue [3]. Enfin on en voit un grand nombre qui, semblables aux Religieux buddhistes et à d'autres mendiants, soutiennent leur vie au moyen des aumônes qui leur sont distribuées par les chefs de famille [4]. Il est impossible de ne pas reconnaître à ces traits la caste brâhmanique telle que la décrit la loi de Manu; mais ces traits, qui dans le résumé que je viens d'en faire sont décharnés et sans vie, forment avec les détails variés qui les accompagnent dans les Sûtras, un tableau animé de la première des castes indiennes. Il n'est pas permis de douter que, de l'aveu des Buddhistes eux-mêmes, cette caste n'ait été constituée avec ses prérogatives et sa puissance, avant que Çâkyamuni n'ait commencé à répandre dans l'Inde ses doctrines de réforme. Aux témoignages allégués tout à l'heure en faveur de cette assertion, il en viendra s'ajouter encore d'autres à mesure que nous avancerons dans nos recherches, et c'est à dessein que je les omets en ce moment.

Il en est cependant un que je ne puis passer ici sous silence, parce qu'il me paraît une des preuves les plus convaincantes de l'antériorité des Brâhmanes à l'égard des Buddhistes. C'est l'emploi que font tous les textes sanscrits du Népâl, et notamment les Sûtras (c'est-à-dire, ceux que j'ai des raisons pour déclarer les plus anciens), du mot de *Brahma tcharya,* pour désigner d'une manière générale les devoirs de la vie religieuse d'un Bud-

[1] *Lalita vistara,* f. 56 *a* et 57 *a* de mon man. *Divya avadâna,* f. 193 *a.*

[2] *Lalita vistara,* f. 58 *a* sqq. de mon man. Je ne doute pas que cet Asita ne soit le sage Brâhmane dont Fa hian parle et qu'il nomme A i. (*Foe koue ki,* p. 198, et Klaproth, *ibid.* p. 208 sqq.) Sans le Lalita vistara il eût été bien difficile de retrouver sous la transcription chinoise *A i,* le sanscrit *Asita.* On connaît, dans les listes d'anciens sages brâhmaniques, un Rïchi du nom d'*Asita;* mais outre que je n'ai jusqu'ici trouvé aucun renseignement qui nous le fasse positivement connaître, je suis hors d'état d'affirmer si c'est le même que celui dont parlent les Buddhistes. Je rencontre seulement son nom dans le Bhâgavata Purâṇa. (L. VI, ch. xv, st. 12 *a.*) Il n'est pas non plus probable que l'Asita cité par le Lalita vistara, soit le génie qui, selon les Brâhmanes, préside à la planète Saturne.

[3] *Indra Brâhmaṇa,* dans *Div. avad.* f. 36 *a.*

[4] *Kôṭikarṇa,* ibid. f. 7 *a.*

dhiste, et en particulier la chasteté. Si ce terme était rarement employé, ce ne serait pas encore chose facile que d'en expliquer la présence dans des textes buddhiques où l'on attendrait à sa place *Buddha tcharya*, expression qui existe également, mais qui signifie exactement le Buddhisme, et qui est à peu près synonyme de *Buddha mârga*, « la voie du Buddha. » Mais aucun terme n'est aussi commun dans les Sûtras; il figure même dans la plus importante des formules, dans la phrase par laquelle celui qui se sent des dispositions à se faire Buddhiste, exprime devant Çâkya, ou devant l'un de ses disciples, le vœu qu'il fait d'entrer dans la vie religieuse : « Puis-« sions-nous, ô Bhagavat, sous la discipline de la loi bien renommée, entrer « dans la vie religieuse, recevoir l'investiture et devenir Religieux ! Puissions-« nous, seigneur, accomplir sous Bhagavat les devoirs du Brahma tcharya ! « Alors Bhagavat leur répondit avec sa voix de Brahmâ : Venez, enfants, « accomplissez les devoirs du Brahma tcharya[1]. »

Ce terme reçoit sans doute une acception un peu plus étendue dans des phrases comme les suivantes : « Ils répandront ma loi religieuse (*Brahma « tcharya*), » dit le Buddha; à quoi son adversaire, qui est le péché, répond avec la même formule : « Ta loi religieuse est répandue, elle est admise « par beaucoup de gens, elle est devenue immense. » *Vâistârikam tê Brahma tcharyam, bâhudjanyam, prĭthubhûtam*[2]. J'en dirai autant de cette formule : « De manière que la loi religieuse (*Brahma tcharya*) subsiste long-« temps[3]. » Dans tous ces passages et dans beaucoup d'autres semblables que je pourrais citer ici, il est évident que le terme de *Brahma tcharya* est pris dans un sens spécial, dans celui de « vie » ou « loi religieuse, » sens qui n'exclut pas, je l'avoue, celui de « chasteté, » mais qui est plus compréhensif. Or pour être admis avec cette acception par les Buddhistes, il fallait qu'il eût perdu sa signification primitive, celle qu'il a dans les monuments

[1] *Supriya*, dans *Divya avad.* f. 46 *a*. *Prâtihârya*, ibid. f. 77 et 78 *a*. *Djyôtichka*, ibid. f. 140 *b*. *Kanaka varṇa*, ibid. f. 149 *a*. *Sahasôdgata*, ibid. f. 151 *a*. *Sam̃gha rakchita*, ibid. f. 169 *a* et *b*. *Nâga kumâra*, ibid. f. 172 *a*. *Vîtâçôka*, ibid. f. 207 *a*. *Çârdûla karṇa*, ibid. f. 119 *a*. *Tchûḍâ pakcha*, ibid. f. 277 *b*. On voit dans notre texte le son de la voix de Çâkyamuni désigné par le terme de *voix de Brahmâ*; ce qui est une preuve nouvelle du fait que j'ai dessein d'établir. A cette preuve doit se joindre celle que fournit le mot *Brahmapatha kôvida*, « habile dans la voie de Brah-« mâ, » que le Lalita vistara donne à Çâkyamuni quand il n'était encore que Bôdhisattva. (*Lalita vistara*, f. 6 *a* de mon man.)

[2] *Mândhâtrĭ*, dans *Divya avad.* f. 99 *b*.

[3] *Id. ibid.* f. 102 *a*.

brâhmaniques, « l'état de Brahmatchârin, ou de Brâhmane accomplissant « son noviciat; » il fallait que les Buddhistes eussent oublié la valeur de ce titre de *Brahmatchârin*, qui signifie et ne peut signifier que « celui qui « marche dans le Vêda. » Qu'un Brâhmane désigne par ce titre son fils ou son élève; que la loi de Manu consacre cette dénomination et trace longuement les devoirs du noviciat, dont le premier et le plus sévère est en effet le vœu de chasteté, rien n'est plus facile à comprendre. Mais pour que les fondateurs du Buddhisme adoptassent ce terme, il fallait qu'ils ne fissent plus attention à sa signification première, celle de Brâhmane novice, et que le mot pût être employé impunément avec le sens de « celui qui en-« treprend un noviciat religieux. » Il fallait enfin qu'il fût presque populaire dans cette acception avant Çâkyamuni, pour que ce dernier pût, sans crainte de confondre sa loi avec celle des Brâhmanes, en faire l'usage étendu et tout à fait remarquable que je viens de signaler.

Passons à la seconde caste, à celle des Kchattriyas. Elle existait également du temps de Çâkyamuni, et c'était d'elle que sortaient les rois. Les Sûtras, d'accord avec les autorités brâhmaniques, appellent roi un Kchattriya sur le front duquel a été faite la consécration royale [1]. Çâkyamuni lui-même était un Kchattriya, car il était fils de Çuddhôdana, roi de Kapilavastu [2]. Quand le Buddha futur, qui n'est encore que Bôdhisattva, examine avec les Dieux dans quel temps, dans quel monde, dans quel pays et dans quelle famille il est convenable qu'il descende sur la terre pour accomplir

[1] *Lalita vistara*, f. 10 sqq. de mon man.

[2] Cette ville est certainement la plus célèbre de toutes celles qui sont citées dans les Sûtras du Nord, et en général, dans les livres buddhiques de toutes les écoles. Elle était la résidence de Çuddhôdana, roi des Çâkyas; et c'est dans un jardin de plaisance qui en dépendait que Siddhârtha, depuis Çâkyamuni, vint au monde. Klaproth, dans une note très-substantielle et fort intéressante, a établi qu'elle devait être située sur les bords de la rivière Rôhinî, l'un des affluents de la Rapti, et non loin des montagnes qui séparent le Népâl du district de Gorakpour. (*Foe koue ki*, p. 199 sqq. Wilson, *Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 123.) Quand nos légendes (et cela est assez rare) parlent de la position de cette ville, elles le font en termes vagues; ainsi la légende de Rudrâyaṇa dit de Çâkyamuni, « qu'il est né « sur le flanc de l'Himavat, au bord de la ri-« vière Bhâgîrathî, non loin de l'ermitage du « Rĭchi Kapila. » (*Divya avad.* f. 411 *b* de mon man.) La Bhâgîrathî étant le Gange dans la plus grande partie de son cours, il faudrait chercher Kapilavastu beaucoup plus à l'ouest ou plus au sud que ne la placent les itinéraires des voyageurs chinois : l'expression de la légende ne doit donc être prise que pour une indication approximative. Fa hian nous apprend qu'au temps de son voyage dans l'Inde, cette ville était déserte et ne comptait plus qu'une dizaine de maisons. (*Foe koue ki*, p. 198.)

sa dernière existence mortelle, l'auteur de la légende de Çâkyamuni expose succinctement les raisons de son choix, et voici ce qu'il nous apprend en ce qui touche la famille.

« Pourquoi, ô Religieux, le Bôdhisattva fait-il l'examen de la famille dans laquelle il doit naître? C'est que les Bôdhisattvas ne naissent pas au sein des familles abjectes, comme celles des Tchâṇḍâlas, des joueurs de flûte, des fabricants de chars, et des Puchkasas. Il n'y a que deux races au milieu desquelles ils naissent, la race des Brâhmanes et celle des Kchattriyas. Quand c'est principalement aux Brâhmanes que le monde témoigne du respect, c'est dans une famille de Brâhmanes que les Bôdhisattvas descendent sur la terre. Quand au contraire c'est principalement aux Kchattriyas que le monde témoigne du respect, alors ils naissent dans une famille de Kchattriyas. Aujourd'hui, ô Religieux, les Kchattriyas obtiennent tous les respects des peuples, c'est pour cela que les Bôdhisattvas naissent parmi les Kchattriyas[1]. »

Ici, on le voit, l'existence et la supériorité des deux premières castes est bien clairement avouée, et cela dans quel ouvrage? Dans l'un des neuf livres canoniques du Nord, dans la vie même de Çâkyamuni Buddha. Et cette espèce de thème par lequel sont déterminées d'avance les limites entre lesquelles doit se renfermer le choix du Bôdhisattva, est appliqué avec rigueur à tous les Buddhas fabuleux ou réels qui ont précédé Çâkyamuni, puisqu'il en est bien peu que les légendes fassent naître dans une autre caste que celle des Brâhmanes et des Kchattriyas. Je n'insiste en ce moment que sur la plus générale des conséquences qui résultent de ce texte, celle de l'existence des deux premières castes, et notamment de celle des Kchattriyas; j'y reviendrai tout à l'heure quand j'examinerai l'influence politique de la prédication de Çâkya sur l'organisation de la société indienne.

Les Sûtras nous donnent moins de détails sur les Kchattriyas que sur les Brâhmanes, par une double raison. La première, c'est que les Brâhmanes sont les adversaires véritables des Buddhistes, et que c'est à les convertir que s'attache Çâkyamuni; la seconde, c'est que les Kchattriyas paraissent

[1] *Lalita vistara*, f. 13 *b* de mon man. Je relèverai dans l'Esquisse historique les noms des rois contemporains de Çâkyamuni, en y ajoutant les détails dont ces noms se trouvent accompagnés dans les légendes. La réunion de ces détails forme un tableau unique dans l'histoire de l'Inde ancienne, vers le septième ou le sixième siècle avant notre ère.

avoir favorisé d'une manière spéciale un ascète qui sortait de la même caste qu'eux. Les Sûtras et les légendes sont remplis des marques de bienveillance que Çâkyamuni recevait de Bimbisârâ[1], roi du Magadha, de Prasênadjit, roi du Kôçala, et de Rudrâyaṇa, roi de Rôruka. Un jour que Çâkya se rendait dans un cimetière pour sauver par un miracle le fruit d'une femme que son mari avait fait mourir à l'instigation des Brâhmanes, « il se trouvait « dans Râdjagrïha deux jeunes gens, l'un fils de Brâhmane, l'autre fils « de Kchattriya, qui étaient sortis dehors pour jouer ensemble. Le jeune « Kchattriya avait une foi profonde, mais il n'en était pas de même du jeune « Brâhmane[2]. »

Tous les rois de l'Inde centrale n'étaient cependant pas également favorables à Çâkyamuni, et celui de Râdjagrïha, Adjâtaçatru, persécuta longtemps le Religieux, et fit tous ses efforts pour le chasser de son royaume, en défendant à ses sujets d'avoir aucun rapport avec lui[3]. Au reste, quoiqu'il en soit des raisons pour lesquelles les Kchattriyas paraissent moins souvent que les Brâhmanes dans les Sûtras Népalais, ces livres ne nous en ont pas moins conservé quelques traits propres non-seulement à établir l'existence de la seconde caste, mais à faire connaître quelques-uns de ses préjugés et de ses habitudes.

Les rois, qui sortaient de la caste des Kchattriyas, étaient en possession d'un pouvoir illimité, et il ne paraît pas que leur volonté rencontrât d'autre obstacle que les priviléges des castes. On en voit, dont les ministres encourageaient le despotisme par les conseils les plus violents. Le roi de Rôruka[4]

[1] Il n'est pas facile de déterminer, d'après nos manuscrits, quelle doit être l'orthographe de ce nom propre, qui joue un grand rôle dans les légendes relatives à la vie et à la prédication de Çâkya. On pourrait rassembler autant d'autorités pour l'orthographe *Bimbasâra* que pour celle de *Bimbisâra*. J'ai consulté, afin de sortir de cette petite difficulté, les versions tibétaines du Kah-gyur, et elles m'ont paru trancher la question en faveur de l'orthographe de *Bimbisâra*. Ce nom y est traduit *Gzugs-tchan-sñing-po*, « l'essence de l'être qui a un corps. » Ce titre, peu clair en lui-même, fut donné au jeune prince par son père Mahâpadma, en mémoire de ce qu'au moment où l'enfant vint au monde, le corps de la reine sa mère resplendit comme le disque du soleil à son lever. (*Hdul-va*, vol. *ka* ou 1, fol. 5 *a*.) L'emploi du suffixe *tchan* après *gzugs* indique un possessif; c'est donc *Bimbi* et non *Bimba* que les interprètes tibétains ont eu sous les yeux. J'ajoute que l'orthographe de *Bimbisâra* est celle qu'ont adoptée les Buddhistes du Sud, ainsi qu'on le peut voir dans le Mahâvaṁsa de M. Turnour.

[2] *Djyôtichka*, dans *Divya avad.* f. 134 *a*.

[3] *Avadâna çat.* f. 36 *a*.

[4] Je n'ai jusqu'ici trouvé aucun renseignement précis sur la position de cette ville. La légende de Rudrâyaṇa, qui fut converti au Buddhisme par l'influence de Bimbisâra, roi de

avait besoin d'argent; ses deux premiers ministres lui dirent un jour : « Il en « est d'un pays comme de la graine de sésame, qui ne donne pas son huile, « à moins qu'on ne la presse, qu'on ne la coupe, qu'on ne la brûle, ou qu'on « ne la broie[1]. » Je citerai plus bas, en parlant des luttes de Çâkyamuni contre les Brâhmanes, un acte de ce despotisme violent, dont le roi du Kôçala est l'auteur. C'est l'ordre que, sur un simple soupçon, il donne de mutiler son propre frère, en lui faisant couper les pieds et les mains[2]. On peut supposer que les rois avaient droit de vie et de mort sur leurs sujets, ou au moins qu'il suffisait de leur décision pour que le coupable fût à l'instant exécuté. Je vais citer, à cette occasion, un exemple qui prouve que, dans le cas même d'un crime justement punissable, leur volonté seule était consultée. Le texte qui va suivre, aura de plus l'avantage de nous faire apprécier le véritable caractère des légendes buddhiques.

« Il y avait à Mathurâ[3] une courtisane nommée Vâsavadattâ. Sa servante se rendit un jour auprès d'Upagupta pour lui acheter des parfums. Vâsavadattâ lui dit à son retour : Il paraît, ma chère, que ce marchand de parfums te plaît, puisque tu lui achètes toujours. La servante lui répondit : Fille de mon maître, Upagupta, le fils du marchand, qui est doué de beauté, de talent et de douceur, passe sa vie à observer la loi. En entendant ces paroles, Vâsavadattâ conçut de l'amour pour Upagupta, et enfin elle lui envoya sa servante pour lui dire : Mon intention est d'aller te trouver, je veux me livrer au plaisir avec toi. La servante s'acquitta de sa commission auprès d'Upagupta; mais le jeune homme la chargea de répondre à sa maîtresse : Ma sœur, il n'est pas temps pour toi de me voir. Or il fallait pour obtenir les faveurs de Vâsavadattâ, donner cinq cents Purâṇas[4]. Aussi la courtisane

Râdjagrĭha, nous apprend que Rôruka était à l'orient de cette dernière ville, et qu'elle rivalisait par ses richesses avec la célèbre Pâṭaliputtra, la *Palibothra* des Grecs, postérieurement à l'invasion d'Alexandre. (*Div. avad.* f. 306 *a.*) Elle ne devait pas être fort éloignée de Râdjagrĭha, et c'est probablement dans la partie orientale du Bihar qu'il faudrait la chercher; mais je ne trouve aujourd'hui sur nos cartes que Row dont le nom offre quelque analogie avec celui de *Rôruka*. Je n'ai d'ailleurs aucun renseignement sur cette localité.

[1] *Rudrâyaṇa*, dans *Divya avad.* f. 315 *a.*

[2] *Prâtihârya*, dans *Divya avad.* f. 75 *a.*

[3] Mathurâ est presque aussi célèbre dans les légendes des Buddhistes que dans les livres des Brâhmanes. Cette ville, qui est située sur la rive droite de la Yamunâ, fut visitée, au commencement du v[e] siècle, par Fa hian, qui y trouva le Buddhisme florissant. (*Foe koue ki*, p. 99 et 102.)

[4] Voyez sur ce mot et sur celui de *Kârchâpaṇa* qui vient plus bas, une note qui a été rejetée à la fin du volume, Appendice, n° III.

s'imagina-t-elle que [s'il la refusait, c'est qu'] il ne pouvait pas donner les cinq cents Purâṇas. C'est pourquoi elle lui envoya de nouveau sa servante, afin de lui dire : Je ne demande pas au fils de mon maître un seul Kârchâpaṇa; je désire seulement me livrer au plaisir avec lui. La servante s'acquitta encore de cette nouvelle commission, et Upagupta lui répondit de même : Ma sœur, il n'est pas temps pour toi de me voir.

« Cependant le fils d'un chef d'artisans était venu s'établir chez Vâsavadattâ; quand un marchand, qui amenait du nord cinq cents chevaux qu'il voulait vendre, entra dans la ville de Mathurâ, et demanda quelle était la plus belle courtisane; on lui répondit que c'était Vâsavadattâ. Aussitôt prenant cinq cents Purâṇas et une grande quantité de présents, il se rendit chez la courtisane. Alors Vâsavadattâ, poussée par la cupidité, assassina le fils du chef d'artisans, qui était chez elle, jeta son corps au milieu des ordures et se livra au marchand. Au bout de quelques jours, le jeune homme fut retiré de dessous les ordures par ses parents, qui dénoncèrent l'assassinat. Le roi donna aussitôt l'ordre aux exécuteurs d'aller couper à Vâsavadattâ les mains, les pieds, les oreilles et le nez, et de la laisser dans le cimetière. Les bourreaux exécutèrent l'ordre du roi, et abandonnèrent la courtisane dans le lieu indiqué.

« Cependant Upagupta entendit parler du supplice qui avait été infligé à Vâsavadattâ, et aussitôt cette réflexion lui vint à l'esprit : Cette femme a jadis désiré me voir dans un but sensuel, [et je n'ai pas consenti à ce qu'elle me vît.] Mais aujourd'hui que les mains, les pieds, le nez et les oreilles lui ont été coupés, il est temps qu'elle me voie, et il prononça ces stances :

« Quand son corps était couvert de belles parures, qu'elle brillait d'ornements de diverses espèces, le mieux pour ceux qui aspirent à l'affranchissement et qui veulent échapper à la loi de la renaissance, était de ne pas aller voir cette femme.

« Aujourd'hui qu'elle a perdu son orgueil, son amour et sa joie, qu'elle a été mutilée par le tranchant du glaive, que son corps est réduit à sa nature propre, il est temps de la voir.

« Alors abrité sous un parasol porté par un jeune homme qui l'accompagnait en qualité de serviteur, il se rendit au cimetière avec une démarche recueillie. La servante de Vâsavadattâ était restée auprès de sa maîtresse par attachement pour ses anciennes bontés, et elle empêchait les corbeaux

d'approcher de son corps. [En voyant Upagupta,] elle lui dit: Fille de mon maître, celui vers lequel tu m'as envoyée à plusieurs reprises, Upagupta, s'avance de ce côté. Il vient sans doute attiré par l'amour du plaisir. Mais Vâsavadattâ entendant ces paroles, lui répondit :

« Quand il me verra privée de ma beauté, déchirée par la douleur, jetée à terre, toute souillée de sang, comment pourra-t-il éprouver l'amour du plaisir ?

« Puis elle dit à sa servante : Amie, ramasse les membres qui ont été séparés de mon corps. La servante les réunit aussitôt et les cacha sous un morceau de toile. En ce moment Upagupta survint, et il se plaça debout devant Vâsavadattâ. La courtisane le voyant ainsi debout devant elle, lui dit : Fils de mon maître, quand mon corps était entier, qu'il était fait pour le plaisir, j'ai envoyé à plusieurs reprises ma servante vers toi, et tu m'as répondu : Ma sœur, il n'est pas temps pour toi de me voir. Aujourd'hui que le glaive m'a enlevé les mains, les pieds, le nez et les oreilles, que je suis jetée dans la boue et dans le sang, pourquoi viens-tu? Et elle prononça les stances suivantes :

« Quand mon corps était doux comme la fleur du lotus, qu'il était orné de parures et de vêtements précieux, qu'il avait tout ce qui attire les regards, j'ai été assez malheureuse pour ne pouvoir te voir.

« Aujourd'hui, pourquoi viens-tu contempler ici un corps dont les yeux ne peuvent supporter la vue, qu'ont abandonné les jeux, le plaisir, la joie et la beauté, qui inspire l'épouvante et qui est souillé de sang et de boue?

« Upagupta lui répondit : Je ne suis pas venu auprès de toi, ma sœur, attiré par l'amour du plaisir; mais je suis venu pour voir la véritable nature des misérables objets des jouissances de l'homme [1]. »

Upagupta ajoute ensuite quelques autres maximes sur la vanité des plaisirs et la corruption du corps; ses discours portent le calme dans l'âme de Vâsavadattâ, qui meurt après avoir fait un acte de foi en Buddha, et qui va renaître aussitôt parmi les Dieux.

J'ai cité ce morceau tout entier, quoiqu'il ne se rattache à la discussion présente que par un trait unique, la punition de Vâsavadattâ condamnée

[1] *Pâm̃çu pradâna*, dans *Divya avad.* f. 175 *b.* Le recueil des légendes tibétaines publié récemment par M. Schmidt reproduit le fonds de ce récit; mais en l'abrégeant beaucoup, il lui ôte une partie de son intérêt. (*Der Weise und der Thor*, p. 385, trad. all.)

par la volonté souveraine du roi. J'ajouterai seulement ici que la légende n'est pas contemporaine de Çâkyamuni; car elle se trouve dans un texte qui, comme je le ferai voir autre part, est certainement postérieur à l'époque d'Açôka (Kâlâçôka).

Aux traits que je viens de citer, j'en ajouterai deux autres qui nous font pénétrer assez avant dans les habitudes de la caste royale.

« Un Brâhmane de Tchampâ [1] avait une fille d'une grande beauté. Les astrologues lui prédirent qu'elle mettrait au jour deux fils, dont l'un serait un monarque souverain, l'autre un Religieux éminent par sa sainteté. Enhardi par cette prédiction, le Brâhmane alla présenter sa fille à Bindusâra, roi de Pâṭaliputtra, qui l'accepta et la fit entrer dans l'appartement des femmes. A la vue de la jeune fille, les épouses du roi redoutant l'empire que sa beauté pouvait lui donner sur l'esprit de Bindusâra, résolurent de la faire passer pour une femme de la caste abjecte des barbiers, et lui apprirent à soigner la barbe et la chevelure du roi.

« La jeune fille devint bientôt habile dans ce métier, et chaque fois qu'elle commençait à remplir son office auprès du roi, ce dernier se couchait. Un jour le roi, qui était content d'elle, lui offrit de lui accorder la grâce qu'elle désirerait, et lui demanda : Quelle faveur veux-tu? Seigneur, répondit la jeune fille, que le roi consente à s'unir avec moi. Tu es de la caste des barbiers, lui dit Bindusâra, et moi je suis un roi de la race des Kchattriyas qui ai reçu l'onction royale; comment est-il possible que tu aies commerce avec moi? Je ne suis pas de la caste des barbiers, reprit-elle, je suis la fille d'un Brâhmane qui m'a donnée au roi pour qu'il fît de moi sa femme. Qui t'a donc appris le métier de barbier? dit le roi. — Ce sont les femmes des appartements intérieurs. — Je ne veux plus, dit Bindusâra, que tu fasses à l'avenir ce métier. Et le roi déclara la jeune fille la première de ses femmes [2]. »

Une autre légende, celle d'Açôka, fils et successeur de Bindusâra, nous offre un exemple non moins curieux de la puissance des préjugés créés par les castes. Tichya rakchitâ, l'une des femmes du roi, avait conçu une

[1] Tchampâ est une ville anciennement célèbre qui joue déjà un rôle important dans les traditions du Mahâbhârata. Fa hian la visita au commencement du ve siècle. (*Foe koue ki*, p. 328 et 329.) Il est probable qu'elle était située, sinon sur l'emplacement de *Tchampapour* ou *Tchampenagar*, ville voisine de Bhâgalpour, du moins non loin de là. (Wilson, *Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 134.)

[2] *Pâmçu pradâna*, dans *Div. avad.* f. 183 *b*.

passion incestueuse pour Kunâla, fils du roi et d'une autre de ses femmes; mais elle avait été repoussée. Décidée à se venger, elle profite d'une maladie grave et réputée incurable, qui menaçait les jours du roi, pour s'emparer sans réserve de son esprit, et obtenir durant quelques jours l'usage exclusif de la puissance royale. J'extrais maintenant de cette légende ce qui touche à notre sujet.

« Açôka voyant que son mal était incurable, donna l'ordre suivant : Faites venir Kunâla, je veux le placer sur le trône ; qu'ai-je besoin de la vie? Mais Tichya rakchitâ ayant entendu les paroles du roi, fit cette réflexion : Si Kunâla monte sur le trône, je suis perdue. Elle dit donc au roi Açôka : Je me charge de te rendre la santé; mais il faut que tu interdises aux médecins l'entrée du palais. Le roi défendit qu'on laissât entrer aucun médecin. De son côté, la reine leur dit à tous : S'il se présente à vous un homme ou une femme qui soit atteint du même mal que le roi, ayez soin de me le faire voir.

« Or il arriva qu'un homme de la caste des Abhîras (les pasteurs) fut atteint de cette même maladie. Sa femme alla faire connaître l'état de son mari à un médecin, qui lui répondit : Que le malade vienne me trouver; quand j'aurai reconnu son état, je lui indiquerai le remède convenable. L'Abhîra se rendit en conséquence chez le médecin, qui le conduisit en présence de Tichya rakchitâ. La reine l'introduisit dans un lieu secret et l'y fit mettre à mort. Quand l'Abhîra eut été tué, elle lui fit ouvrir le ventre, y regarda et aperçut dans son estomac un ver énorme. Quand le ver remontait, les excréments du malade lui sortaient par la bouche; quand il descendait, ces matières impures prenaient leur cours par en bas. La reine fit présenter au ver du poivre pilé, et il n'en mourut pas; elle lui fit donner de même sans succès du poivre long et du gingembre. Enfin on le toucha avec de l'oignon; aussitôt le ver mourut, et il descendit par les voies inférieures. La reine alors alla dire au roi : Seigneur, mange de l'oignon et tu seras rétabli. Reine, lui répondit le roi, je suis un Kchattriya, comment pourrais-je manger de l'oignon? Seigneur, reprit la reine, c'est comme médicament que tu dois prendre cette substance afin de sauver ta vie. Le roi mangea de l'oignon, et le ver mourut, et il sortit par les voies inférieures[1]. »

Je n'ai pas besoin de faire remarquer que le scrupule qui empêchait le

[1] *Kunâla*, dans *Divya avadâna*, f. 200 *b*.

roi Açôka de manger de l'oignon, quoique dominant aussi chez les Buddhistes, a sa source dans la défense brâhmanique formulée par la loi de Manu [1]. Mais il est important de noter que le fait raconté tout à l'heure se passe, d'après la légende, à une époque où le roi Açôka était déjà entièrement converti au Buddhisme; et cependant le préjugé fondé sur l'existence de la caste exerçait encore sur son esprit un aussi puissant empire!

Les passages que je viens de rapporter suffisent pour faire connaître la véritable position des deux premières classes, celle des Brâhmanes et celle des Kchattriyas, dans la société indienne. D'autres textes fixent, avec une précision à peu près égale, la position des castes inférieures, que l'on voit livrées au commerce, à l'agriculture et enfin aux professions serviles. Je ne m'arrêterai pas à rapporter ici les noms de toutes les castes citées dans les Sûtras; l'organisation politique de la société indienne, au temps de Çâkyamuni, est suffisamment déterminée par les noms de celles qui ont paru dans les passages cités plus haut. Je me contente de rappeler ici, d'après les Sûtras, le double principe sur lequel reposaient l'existence et la perpétuité des castes. Le premier de ces principes était l'obligation où chacun se trouvait de ne se marier qu'avec une femme de sa propre classe. Cette règle était si universellement admise au temps de la prédication de Çâkya, qu'on la voit appliquée à chaque instant dans les Sûtras et dans les légendes du Divya avadâna. Toutes les fois qu'il est question d'un mariage, le texte ajoute la formule ordinaire : « Il prit une femme dans une famille égale à la sienne [2]. » L'histoire de Çâkyamuni nous en fournit un très-curieux exemple. Le jeune prince, que l'on pressait de se marier, avait déclaré que la considération de la caste ne l'arrêterait pas, et qu'il prendrait indifféremment une femme parmi les Brâhmanes, les Kchattriyas, les Vâiçyas ou les Çûdras, s'il en trouvait une qui répondît au type de perfection qu'il s'était formé. Le Brâhmane qui exerçait les fonctions de prêtre de famille auprès du roi Çuddhôdana, fut chargé de chercher la femme accomplie que désirait le prince, et il la trouva dans la maison d'un artisan de Kapilavastu, nommé Daṇḍapâṇi. En conséquence, le roi Çuddhôdana lui fit demander sa fille pour le jeune Çâkya. Mais que répond Daṇḍapâṇi? « Seigneur, le prince a été élevé dans sa mai-« son au sein du bonheur; et de plus, c'est une loi de famille parmi nous, « que nos filles ne soient données en mariage qu'à celui qui sait un métier,

[1] *Mânava dharma çâstra*, l. v, st. 5. — [2] *Tchûḍâ pakcha*, dans *Divya avad.* f. 281 *b* et pass.

« et non à un autre. Or le prince ne connaît aucun métier; il ne sait manier « ni l'épée, ni l'arc, ni le carquois, etc.[1] » Le roi s'arrête devant cette objection, et Çâkya est obligé de montrer les connaissances qu'il possède dans tous les arts, connaissances au nombre desquelles sont comprises celles qui ont trait aux arts libéraux, comme l'étude des vocabulaires antiques (Nighaṇṭu), la lecture des livres sacrés, des Vêdas, des Purâṇas, des Itihâsas, des traités de grammaire, l'explication des termes obsolètes, la lecture, la métrique, le rituel, l'astronomie[2].

Le second principe de la conservation des castes était l'hérédité des professions, et ce principe n'était pas moins généralement respecté que le premier. Le fils du marchand suivait la profession de son père[3]; le fils du boucher était boucher, parce que son père et ses ancêtres l'avaient été avant lui[4]. Respectés par toutes les classes, depuis le Brâhmane jusqu'au Tchâṇḍâla, les deux principes que je viens de rappeler formaient la base sur laquelle reposait l'édifice de la société dont le Mânava dharma çâstra nous a conservé le plan et le tableau.

C'est au milieu d'une société ainsi constituée que naquit, dans une famille de Kchattriyas, celle des Çâkyas de Kapilavastu, qui se prétendait issue de l'antique race solaire de l'Inde, un jeune prince, qui renonçant au monde à l'âge de vingt-neuf ans, se fit Religieux sous le nom de *Çâkyamuni*, ou encore de *Çramaṇa Gâutama*. Sa doctrine, qui selon les Sûtras était plus morale que métaphysique, au moins dans son principe[5], reposait sur une opinion admise comme un fait, et sur une espérance présentée comme une certitude. Cette opinion, c'est que le monde visible est dans un perpétuel changement; que la mort succède à la vie, et la vie à la mort; que l'homme, comme tout ce qui l'entoure, roule dans le cercle éternel de la transmigration; qu'il passe successivement par toutes les formes de la vie, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus parfaites; que la place qu'il occupe dans la vaste échelle des êtres vivants, dépend du mérite des actions qu'il accomplit en ce monde; et qu'ainsi l'homme vertueux doit, après cette

[1] *Lalita vistara*, ch. XII, f. 79 *b*, et 80 *a* de mon manuscrit. Une circonstance analogue se trouve rapportée dans une des légendes tibétaines du recueil récemment publié par M. Schmidt. (*Der Weise und der Thor*, p. 334 et 335, trad. all.)

[2] *Lalita vistara*, ibid. f. 87 *a*.

[3] *Kôṭikarṇa*, dans *Divya avad.* f. 1 et pass.

[4] *Id. ibid.* f. 5 *b*.

[5] Ce fait n'a pas échappé à M. Benfey. (*Indien*, pag. 201, extrait de l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.)

vie, renaître avec un corps divin, et le coupable avec un corps de damné; que les récompenses du ciel et les punitions de l'enfer n'ont qu'une durée limitée, comme tout ce qui est dans le monde; que le temps épuise le mérite des actions vertueuses, tout de même qu'il efface la faute des mauvaises; et que la loi fatale du changement ramène sur la terre et le Dieu et le damné, pour les mettre de nouveau l'un et l'autre à l'épreuve et leur faire parcourir une suite nouvelle de transformations. L'espérance que Çâkyamuni apportait aux hommes, c'était la possibilité d'échapper à la loi de la transmigration, en entrant dans ce qu'il appelle le Nirvâṇa, c'est-à-dire l'anéantissement. Le signe définitif de cet anéantissement était la mort; mais un signe précurseur annonçait dès cette vie l'homme prédestiné à cette suprême délivrance; c'était la possession d'une science illimitée, qui lui donnait la vue nette du monde, tel qu'il est, c'est-à-dire la connaissance des lois physiques et morales; et pour tout dire en un mot, c'était la pratique des six perfections transcendantes : celle de l'aumône, de la morale, de la science, de l'énergie, de la patience et de la charité. L'autorité sur laquelle le Religieux de la race de Çâkya appuyait son enseignement était toute personnelle; elle se formait de deux éléments, l'un réel et l'autre idéal. Le premier était la régularité et la sainteté de sa conduite, dont la chasteté, la patience et la charité formaient les traits principaux. Le second était la prétention qu'il avait d'être Buddha, c'est-à-dire éclairé, et, comme tel, de posséder une science et une puissance surhumaines. Avec sa puissance, il opérait des miracles; avec sa science, il se représentait, sous une forme claire et complète, le passé et l'avenir. Par là il pouvait raconter tout ce que chaque homme avait fait dans ses existences antérieures; et il affirmait ainsi qu'un nombre infini d'êtres avait jadis atteint comme lui, par la pratique des mêmes vertus, à la dignité de Buddha, avant d'entrer dans l'anéantissement complet. Il se présentait enfin aux hommes comme leur sauveur, et il leur promettait que sa mort n'anéantirait pas sa doctrine; mais que cette doctrine devait durer après lui un grand nombre de siècles, et que quand son action salutaire aurait cessé, il viendrait au monde un nouveau Buddha, qu'il annonçait par son nom et qu'avant de descendre sur la terre, il avait, disent les légendes, sacré lui-même dans le ciel, en qualité de Buddha futur[1].

[1] *Lalita vistara*, f. 25 *a* de mon man. Csoma, *Life of Shakya*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 287.

Voilà ce que nous apprennent les Sûtras de la position et des desseins de Çâkyamuni au milieu de la société indienne; et c'est là, si je ne me trompe, la forme la plus simple et la plus primitive sous laquelle se présente sa doctrine, tant qu'elle n'est encore, comme dans ces traités, qu'à l'état de prédication. Que d'autres livres du Népâl, tels que les diverses éditions de la Pradjñâ pâramitâ, nous offrent un système plus régulier et qui embrasse un bien plus grand nombre de questions que celles qui sont indiquées dans les Sûtras, cela ne doit pas nous surprendre; mais ce n'est pas ici le lieu de comparer le Buddhisme développé de la Pradjñâ avec celui des Sûtras; ce qui nous importe en ce moment, c'est de fixer, d'après cette dernière classe de traités, la position dans laquelle Çâkyamuni se trouvait au milieu des Brâhmanes, des Kchattriyas et des autres castes. Il est clair qu'il se présentait comme un de ces ascètes qui depuis les temps les plus anciens parcourent l'Inde en prêchant la morale, d'autant plus respectés de la société qu'ils affectent de la mépriser davantage; c'est même en se plaçant sous la tutelle des Brâhmanes qu'il était entré dans la vie religieuse. Le Lalita vistara nous le montre en effet se rendant, au sortir de la maison paternelle, auprès des plus célèbres Brâhmanes, pour puiser à leur école la science qu'il cherche [1]. Quand il a obtenu de ses maîtres ce qu'ils peuvent lui apprendre, quand le plus habile l'a même associé à l'exercice de ses fonctions de précepteur, Çâkya se livre, comme tous les ascètes, à de rudes mortifications, à une longue et rigoureuse abstinence; et le Lalita vistara, qui retrace tous les détails de cette partie de sa vie, termine naïvement son récit par cette réflexion instructive : « C'était pour « montrer au monde le spectacle d'actions étonnantes [2]. » Çâkyamuni, ou le solitaire de la race de Çâkya, ne se distingue pas, à l'origine, des autres solitaires de race brâhmanique; et on verra tout à l'heure, quand je rassemblerai les preuves des luttes qu'il était obligé de soutenir contre les autres ascètes ses rivaux, que le peuple, étonné des persécutions dont il était l'objet, demandait quelquefois à ses adversaires quelles raisons ils avaient de le tant haïr, puisqu'il n'était qu'un mendiant comme eux.

[1] *Lalita vistara*, ch. XVI, f. 125 *b* sqq. de mon manuscrit. Il se met d'abord sous la discipline d'Ârâḍa Kâlâma, et ensuite sous celle de Rudraka, fils de Râma, qui résidait près de Râdjagrĭha. Les livres pâlis nomment le premier de ces Brâhmanes *Alâra Kâlâma*. (Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 1004.)

[2] *Lalita vistara*, f. 135 *b* de mon man.

Il n'est pas moins évident que l'opinion philosophique par laquelle il justifiait sa mission était partagée par toutes les classes de la société : Brâhmanes, Kchattriyas, Vâiçyas et Çûdras, tous croyaient également à la fatalité de la transmigration, à la répartition des récompenses et des peines, à la nécessité et en même temps à la difficulté d'échapper d'une manière définitive aux conditions perpétuellement changeantes d'une existence toute relative. Jusque-là le solitaire de la race de Çâkya n'était pas en opposition avec la société brâhmanique. Kchattriya par la naissance, il était devenu ascète, comme quelques autres, et notamment Viçvâmitra, avaient fait avant lui[1]. Il conservait même, dans un des noms qu'il portait, la trace du lien essentiellement religieux qui rattachait sa famille à la caste brâhmanique; il se nommait le *Çramaṇa Gâutama*, ou l'ascète Gâutamide, sans doute parce que *Gâutama* était le nom de famille sacerdotal de la race militaire des Çâkyas, qui en qualité de Kchattriyas n'avaient pas d'ancêtre ni de saint tutélaire à la manière des Brâhmanes, mais qui avaient pu prendre, ainsi que la loi indienne l'autorise, le nom de l'ancien sage à la race duquel appartenait leur directeur spirituel[2]. Philosophe et moraliste, il croyait à la plupart des vérités admises par les Brâhmanes; mais il se séparait d'eux du moment qu'il s'agissait de tirer la conséquence de ces vérités et de déterminer les conditions du salut, but des efforts de l'homme, puisqu'il substituait l'anéantissement et le vide au Brahma unique dans la substance duquel ses adversaires faisaient rentrer le monde et l'homme.

[1] Outre Viçvâmitra, dont la légende est bien connue par le Râmâyaṇa, les anciens Itihâsas que citent les commentateurs des Vêdas, ou des traités formant des espèces d'appendices à ces anciens livres, parlent d'un guerrier de la race des Kurus qui devint Brâhmane. (*Comment. sur le Nirukta*, 1re partie, p. 49 *b* de mon manuscrit.)

[2] Voyez dans le *Foe koue ki*, p. 309, une note dans laquelle je me suis efforcé d'expliquer cette difficulté. Les analyses de Csoma nous apprennent que Mâudgalyâyana en s'adressant aux Çâkyas de Kapilavastu, leur disait « Gâutamâḥ » ou « Gâutamides. » (*Asiat. Res.* t. XX, p. 74; et *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. II, p. 386 sqq.) Mais cela prouve seulement que les Çâkyas prenaient le nom de *Gâutamas*. L'origine de ce titre reste inconnue, et l'explication que j'en propose n'est encore qu'une conjecture. Un fait curieux, quoiqu'il ne nous avance pas beaucoup sur la question d'origine, c'est que, de nos jours encore, il existe dans le district de Gorakpour, c'est-à-dire dans le pays même où est né Çâkyamuni, une branche de la race des Radjpouts, qui prend le nom de *Gâutamides*. (*History, etc. of East. India*, t. II, p. 458.) Fr. Hamilton, auquel on doit la connaissance de ce fait, a rassemblé touchant ces Radjpouts Gâutamides des détails un peu confus. Il n'explique pas comment une famille de Kchattriyas peut se dire issue d'un saint brâhmanique.

Je vais maintenant extraire des Sûtras les passages qui m'ont paru de nature à jeter le plus de jour sur les points suivants : la position de Çâkya et de ses disciples à l'égard des Brâhmanes et des autres ascètes en général; le but que Çâkya et ses Religieux se proposaient en commun; les luttes que le chef soutenait contre ses adversaires; les moyens de conversion qu'il employait, et l'action que son enseignement devait à la longue exercer sur le système brâhmanique des castes. Ces divers sujets sont souvent mêlés entre eux dans le même passage, et l'on ne s'attend pas sans doute à en trouver ici une classification méthodique; le point qu'il importe d'établir, c'est l'impression qui résulte, pour tout lecteur impartial, de l'étude des Sûtras, envisagés sous ces divers points de vue.

Un des faits que la lecture des Sûtras et des légendes du Divya avadâna met le mieux en lumière, c'est que Çâkyamuni et ses Religieux étaient placés, au milieu de la société indienne, sur le même rang que les ascètes d'une autre origine. Cette assertion, pour n'être pas exprimée d'une manière aussi affirmative, n'en est pas moins au fond le fait que démontre le plus évidemment l'étude des Sûtras. J'ai rappelé tout à l'heure à quelle discipline Çâkya s'était soumis pour pénétrer les mystères les plus secrets de la science brâhmanique. Aucun des maîtres sous l'enseignement desquels il se place successivement ne trouve ses prétentions insolites, et la légende du Lalita vistara nous apprend même que l'un de ces Brâhmanes partage avec lui son titre de précepteur [1]. Cinq des disciples de ce Brâhmane sont tellement frappés des progrès de Çâkya, qu'ils quittent leur ancien maître pour s'attacher au nouvel ascète [2]. Il est vrai que quand, épuisé par une

[1] *Lalita vistara*, f. 129 *a* et *b* de mon man.

[2] *Lalita vistara*, f. 139 *b* de mon man. Le Mahâvastu cite les noms de ces cinq premiers disciples qui sont appelés « de bonne caste. » Il n'est pas sans intérêt de les comparer avec les transcriptions qu'en donnent les Chinois. (*Foe koue ki*, p. 310.) Le premier cité est Âdjñâta Kâuṇḍinya : les Chinois le nomment *A jo kiao tchhin ju*, et disent très-bien que *A jo* (Âdjñâta) signifie *sachant*, et que *Kâuṇḍinya* est le nom de famille de ce Brâhmane; on connaît en effet une famille brâhmanique des Kâuṇḍinyas. Le second est Açvadjit, chez les Chinois *O pi*, ou selon Hiuan thsang, *A chy pho chi*. (*Foe koue ki*, p. 267.) Son nom est exactement rendu par « maître du cheval. » Ce Religieux était de la famille de Çâkya. Le troisième est Bhadraka ou Bhadrika, chez les Chinois *Po thi*. Quelque éloignée que cette transcription paraisse être de l'original, sans doute parce qu'elle passe à travers le milieu du pâli, elle n'en est pas moins rendue très-probable par la traduction de « petit sage » qu'en donnent les Chinois. La notion de *petit* est en effet dans le suffixe *ka* de *Bhadraka*. On dit que ce personnage était également de la famille de Çâkya, et l'on

abstinence excessive, Çâkya est obligé de prendre quelque nourriture et de renoncer à des jeûnes trop prolongés, les cinq disciples, choqués de cette infraction à la règle, l'abandonnent pour aller seuls auprès de Bénarès continuer leur vie de mortifications [1]; mais Çâkya les retrouve plus tard, et la vue de ses perfections physiques et morales les touche de nouveau et les convertit pour jamais à sa loi [2].

Il n'y a dans tout ceci rien qui n'eût pu arriver également à un ascète brâhmanique, et Çâkya, tout Kchattriya qu'il était, est mis par la légende exactement sur le même pied qu'un Brâhmane. D'autres textes nous font voir ses disciples à peine distingués de ceux qui plus tard devinrent leurs adversaires violents. Entre plusieurs passages que je pourrais invoquer, j'en citerai un seul, qui nous montre un des plus zélés partisans de Çâkya-

trouve la légende de sa conversion au Buddhisme dans l'Avadâna çataka. (f. 214 *b*.) Le quatrième est Vâchpa, que les Chinois connaissent sous le nom de *Daçabala Kâçyapa;* mais ils lui donnent aussi le nom de *Pho fou*, qui ne peut être autre chose que *Vâchpa*, d'autant plus que *Pho fou* est traduit en tibétain par *Rlangs-pa*, ce qui est exactement le sens du sanscrit *vâchpa* (vapeur); ce Religieux tenait à Çâkya par ses oncles maternels. Le cinquième est Mahârâta, ou plutôt Mahânâma, comme l'écrit Csoma. (*Asiat. Research.* t. XX, p. 293.) Les Chinois transcrivent exactement ce nom *Ma ha nan* (*Foe koue ki*, p. 203); ils lui donnent encore celui de *Keou li thaï tseu*, « le « prince royal Keou li. » Mahânâma était le fils aîné du roi Amitôdana et le cousin germain de Çâkya. (*Mahâvastu*, f. 356 *a* de mon man. Csoma, *Asiat. Research.* t. XX, p. 293.)

[1] *Lalita vistara*, f. 139 *b* de mon man.

[2] *Mahâvastu*, f. 356 *a* de mon man. L'endroit où Çâkya retrouva ses cinq premiers disciples est très-célèbre dans les légendes; on le nomme *Rĭchipatana Mrĭgadâva*, « le lieu où sont « tombés les Rĭchis dans le Bois des antilopes. » Voici comment le Lalita vistara expose l'origine de cette dénomination : « Dans ce temps-là il « y avait à Vârâṇasî, dans le Bois des antilopes, « au lieu nommé Rĭchipatana, cinq cents Pratyêka Buddhas qui y vivaient. Ayant appris la « nouvelle, ils s'élevèrent en l'air à une hauteur « de sept empans, et entrant dans l'élément de « la lumière, ils s'évanouirent semblables à des « météores. Ce qu'il y avait dans leur corps de « bile, de phlegme, de chair, d'os, de muscles « et de sang, tout cela fut consumé par le feu, « et leurs corps purs tombèrent à terre. On dit « alors, Les Rĭchis sont tombés ici; de là vint « ensuite à ce lieu le nom de *Rĭchipatana*, la « chute des Rĭchis. » (*Lalita vistara*, f. 12 *b* et 13 *a*.) Le même texte donne une mauvaise explication du nom de *Mrĭgadâva*, « Bois des « antilopes. » La voici : *Abhayadattâçtcha tasmin mrĭgâh prativasanti*, « les gazelles y habitent en « possession de la sécurité; » comme si *mrĭgadâva* était formé des éléments qui se trouvent dans *datta*, savoir *dâ*, et dans *vasanti*, savoir *va*. Fa hian, au commencement du v[e] siècle de notre ère, visita ce lieu célèbre; il le nomme dans sa relation « le parc des cerfs de l'Immor- « tel. » (*Foe koue ki*, p. 304.) Par l'*Immortel* il faut entendre un Pratyêka Buddha, qui en apprenant que le fils du roi Çuddhôdana allait devenir Buddha, entra lui-même dans le Nirvâṇa. C'est, comme on voit, notre légende très-légèrement transformée.

muni distribuant également ses aumônes aux Buddhistes et aux Brâhmanes, et disant au gardien de la porte de sa maison : « Ne donne pas entrée aux « Tîrthyas[1] (ce sont les ascètes brâhmaniques), pendant le temps que l'Assem-« blée des Religieux, ayant à sa tête le Buddha, sera occupée à prendre son « repas; mon intention est de ne recevoir les Tîrthyas qu'après l'Assemblée[2]. » Et la différence qui existe entre ces deux espèces d'ascètes, le Brâhmane et le Buddhiste, est assez peu tranchée pour qu'à la vue de Kâçyapa, c'est-à-dire de l'un des premiers et des plus fervents disciples de Çâkya, le gardien le prenne pour un mendiant brâhmane et lui ferme la porte[3]. Cette égalité presque complète des Religieux des deux ordres est exprimée de la manière la plus claire, par la formule qui revient à chaque ligne des Sûtras primitifs : *Çramaṇa Brâhmaṇa*, c'est-à-dire les Çramaṇas et les Brâhmanes, formule d'après laquelle le seul avantage que se donnent les Buddhistes, c'est de se nommer les premiers[4]. Çâkya est souvent représenté parcourant le pays, entouré de l'assemblée des Religieux, et suivi d'une foule de Brâhmanes, de marchands et de maîtres de maison[5]. Une formule souvent répétée, et qui a

[1] Le terme de *Tîrthya*, ou *Tîrthika*, ou encore *Tîrthakara*, signifie littéralement « celui « qui fait le pèlerinage des étangs sacrés. » C'est le titre par lequel les livres buddhiques désignent d'une manière générale les ascètes et les Religieux brâhmaniques. Je crains que M. Schmidt n'ait confondu ce mot avec celui de *Târkika*, « raisonneur, sophiste, » quand il a cru pouvoir avancer que le mot sanscrit *Târkika* était écrit par les Mongols *Tirtika*. (*Mém. de l'Académ. des sciences de S. Pétersb.* t. II, p. 44, et note.) Je ne vois pas pourquoi le *Tirtika* mongol ne serait pas simplement la transcription du sanscrit *Tîrthika*. M. Schmidt est, je crois, plus heureux quand il réduit le mot mongol *Tars* ou *Ters* à n'être qu'une altération de l'un de ces deux mots sanscrits; seulement, c'est de *Tîrthika* qu'il faut le tirer. Cette remarque me paraît mettre à néant toutes les hypothèses par lesquelles on a voulu retrouver les Parses dans les Ters des auteurs mongols.

[2] *Nâgara avalambikâ*, dans *Divya avadâna*, f. 38 *a*. *Svâgata*, ibid. f. 86 *b*.

[3] *Nâgara avalambikâ*, dans *Divya avadâna*, f. 38 *b*. Klaproth a déjà constaté qu'il existait au temps de Çâkyamuni plusieurs Brâhmanes du nom de *Kâçyapa*, qui sont souvent cités dans les légendes, savoir, Mahâ kâçyapa, Uruvilvâ kâçyapa, Gayâ kâçyapa, et Nadî kâçyapa. Suivant les textes consultés par Klaproth, ces trois derniers Kâçyapas étaient frères, et on doit les distinguer de Mahâ kâçyapa. (*Foe koue ki*, p. 292.) Il y faut ajouter le Daçabala kâçyapa, autrement nommé *Vâchpa*, dont nous avons parlé tout à l'heure en énumérant les cinq premiers disciples de Çâkya, dont il faisait partie. A la mort de Çâkya, ce dernier Kâçyapa était un des quatre plus grands auditeurs de Çâkya qui existassent dans l'Inde. (Csoma, *Asiatic Researches*, t. XX, p. 315.)

[4] *Supriya*, dans *Divya avad.* f. 44 *a*. *Prâtihârya*, ibid. f. 74 *a*. *Dharma ratchi*, ibid. f. 113 *a*. *Djyôtichka*, ibid. f. 137 *a*.

[5] *Supriya*, dans *Divya avad.* f. 44 *a*. *Kanaka varṇa*, ibid. f. 146 *b*. *Avad. çat.* f. 81 *b*, 101 *a*, 106 *b*, 120 *b*, 122 *a*, 127 *b*.

pour objet d'exprimer l'étendue de la science du Buddha, renferme ces mots : « Connaissant les créatures, y compris les Çramaṇas et les Brâhmanes[1]. » Ces faits et d'autres semblables prouvent que les Buddhistes et les Brâhmanes vivaient ensemble dans le même pays ; ils appartiennent, à ce titre, à l'histoire du Buddhisme indien, et sont certainement antérieurs de bien des siècles à la séparation violente qui a expulsé de l'Hindostan les croyances qui se rattachaient à la prédication de Çâkyamuni.

Le but que se proposait le solitaire de la race de Çâkya n'est pas moins clairement établi par les Sûtras. Il voulait sauver les hommes, en les détachant du monde et en leur enseignant la pratique de la vertu. A cet effet, il cherchait à les convertir à sa doctrine, et à s'en faire des disciples qui pussent la répandre et la perpétuer après lui. Encouragés par l'exemple de ses vertus et par le souvenir des épreuves qu'il leur disait avoir traversées dans des existences antérieures, ses disciples s'imposaient les plus rudes sacrifices pour arriver, comme lui, à la perfection de la sainteté. Il n'est pas rare d'en voir qui renoncent à la vie, dans le désir et la ferme espérance d'arriver un jour à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Leur dévouement est cependant plus désintéressé que celui des Brâhmanes, qui se livraient à de rudes pénitences, pour partager dans une autre vie le séjour d'Indra ou celui de Brahmâ ; car la perfection à laquelle aspire l'ascète buddhiste ne doit pas l'élever seul, et c'est pour en faire partager le bienfait aux autres hommes, qu'il la recherche au milieu des plus difficiles épreuves. Les Sûtras et les légendes nous offrent plus d'un exemple de cette tendance des conversions buddhiques, tendance qui place presque sur le même rang, sauf le but, les sectateurs de Buddha et les adorateurs de Brahmâ. Quand Açôka mourant laisse l'empire de la terre, dont il se croyait le maître, à l'Assemblée des Religieux du Buddha, il s'écrie qu'il n'accomplit pas cet acte de générosité pour en recueillir le fruit, soit dans le ciel d'Indra, soit dans le monde de Brahmâ, mais pour obtenir la récompense que mérite sa foi en Bhagavat[2]. Un jeune Brâhmane, qui s'est retiré au fond d'une forêt, pour se livrer, dans l'intérêt des êtres vivants, à une pénitence extraordinaire, donne son corps en pâture à une tigresse affamée, qui venait de mettre bas. Au moment de consommer ce sacrifice héroïque, il s'écrie : « Comme il est vrai que je n'abandonne la vie, ni pour la royauté, ni pour

[1] *Rûpavatî*, dans *Divya avad.* f. 212 a. — [2] *Açôka*, dans *Divya avad.* f. 211 a.

« les jouissances du plaisir, ni pour le rang de Çakra, ni pour celui de mo- « narque souverain, mais bien pour arriver à l'état suprême de Buddha par- « faitement accompli[1]. » On trouve dans un autre Sûtra, celui de Tchandra prabha, une allusion à une légende semblable, celle de la femelle du tigre, dont on doit une double traduction à M. Schmidt, exécutée d'après deux ouvrages mongols, l'Uligerün dalai et l'Altan gerel[2]. Dans ce même Sûtra, le roi, au moment d'abandonner la vie, prend les Dieux à témoin qu'il accomplit un aussi grand sacrifice, non pas pour obtenir les récompenses qu'on en attend d'ordinaire, récompenses qui sont l'état de Brahmâ, celui de Çakra, ou celui de monarque souverain, mais pour devenir un jour un Buddha parfait.

Ici, comme dans bien d'autres textes, se montrent à la fois la ressemblance et la différence du Buddhisme comparé au Brâhmanisme. La croyance à la sainteté du suicide en vue d'un but religieux, est la même de part et d'autre, parce qu'elle repose sur cette antique sentence de réprobation, portée contre le corps par l'ascétisme oriental. Et dans le fait, si la vie est un état de douleur et de péché, si le corps est une prison où l'âme languit captive et misérable, quel meilleur usage peut-on en faire que de s'en débarrasser soi-même? Et avec quelle ardeur l'ascète ne doit-il pas se porter à ce sacrifice, s'il croit se rapprocher ainsi plus vite du but élevé promis à ses efforts? C'est là, on n'en peut douter, le sens de ces immolations volontaires qui se consomment encore de nos jours, sous le char de Djagannâtha. Les légendes Buddhiques où j'en trouve des exemples se rapportent, il est vrai, à des époques tout à fait mythologiques; et il est permis de supposer qu'on ne les a placés dans ces temps lointains, que parce qu'il eût été difficile d'en rencontrer de pareils pendant les premiers siècles de l'établissement du Buddhisme. Cependant, quoi qu'il puisse être des faits en eux-mêmes, la tendance des légendes de ce genre n'en est pas moins identique avec celle des idées qui poussent de fanatiques sectaires à se torturer et à se tuer pour Vichṇu le bienveillant, ou pour l'implacable Dêvî. Dans nos légendes, le but est différent; il faut même le dire, cette différence est tout entière à l'avantage des Buddhistes, puisque le sacrifice que s'impose

[1] *Rûpavatî*, dans *Divya avad.* f. 115 *b*.

[2] *Mongol. Gramm.* p. 192 sqq. Le récit de l'Uligerün dalai se trouve naturellement reproduit dans la traduction allemande du recueil original tibétain publié par M. Schmidt. (*Der Weise und der Thor*, p. 21 sqq.)

l'ascète est toujours dans l'intérêt de l'humanité tout entière[1]. Mais cette différence pouvait aisément disparaître aux yeux du peuple devant l'identité de l'esprit et des moyens; et le zèle avec lequel les Religieux buddhistes exaltaient de semblables sacrifices, suffisait pour leur faire partager avec les autres ascètes qui les pratiquaient aussi, les respects de la multitude.

Ce qui semble appuyer cette supposition, c'est la nature des reproches que, suivant nos Sûtras, les Brâhmanes adressaient à Çâkyamuni et à ses disciples. Je sais que ces reproches sont rapportés par des Buddhistes, qui ont pu choisir entre ceux auxquels il leur était le plus facile de répondre; tandis qu'ils ont dû taire les objections purement philosophiques, objections bien autrement graves, que les commentateurs des systèmes brâhmaniques du Sâm̃khya et du Nyâya font aux sectateurs de Çâkyamuni. Mais, je le répète encore, il est ici question des légendes relatives aux premières prédications de Çâkya, et non d'un système arrêté qui se défend avec des armes semblables à celles par lesquelles on l'attaque. Aussi, quand même les rédacteurs des Sûtras auraient à dessein passé sous silence la polémique dont les opinions de Çâkyamuni doivent avoir été l'objet de la part des Brâhmanes, les reproches moins sérieux qu'ils mettent dans la bouche de leurs adversaires, peuvent toujours leur avoir été faits, quelque peu philosophique qu'en soit le motif.

Un des griefs qui animaient d'ordinaire la caste brâhmanique contre les Buddhistes, c'est que ces derniers, livrés comme elle à la vie ascétique, et se signalant aux respects du peuple par la régularité de leur conduite, enlevaient aux Religieux des autres sectes une partie des hommages et des profits qui leur revenaient auparavant. Nous verrons tout à l'heure six Brâhmanes qui voulaient essayer leur puissance surnaturelle contre celle de Çâkya, se plaindre hautement du tort qu'il leur faisait depuis qu'il avait embrassé la vie religieuse. Une autre légende, celle de Dharma rutchi, reproduit ces plaintes; mais elle en reporte le sujet et les auteurs à une époque toute mythologique, sous Kchêmam̃kara, l'un des Buddhas fabuleux antérieurs à Çâkyamuni. Un marchand, qui avait amassé de vastes richesses dans un voyage sur mer, voulut agrandir et orner le Stûpa, ou le monument de ce Buddha. « Mais les Brâhmanes qui habitaient la ville, s'étant tous réunis, « se rendirent auprès du grand marchand et lui dirent : Tu sais, marchand,

[1] Cette distinction n'a pas échappé à M. Benfey. (*Indien*, p. 199, col. 2.)

« qu'au temps où le Buddha Kchêmaṃkara n'avait pas encore paru dans le « monde, nous étions alors pour le peuple un objet de respect; et que « quand il fut né, c'est lui qui obtint les hommages de la multitude. Au- « jourd'hui qu'il est entré dans l'anéantissement complet, c'est à nous que le « monde doit ses respects; cet or nous revient donc de droit[1]. »

De telles paroles ont dû être prononcées depuis la mort de Çâkyamuni; et c'est parce qu'elles l'ont été en effet, que la légende les rapporte, en les plaçant dans un passé antérieur aux temps historiques. Elles n'en montrent pas moins, selon nous, un des points de vue sous lesquels les ascètes de tous les ordres envisageaient l'apparition et le développement de la secte nouvelle, qui venait leur disputer les avantages matériels d'une profession si lucrative dans l'Inde. Un autre reproche plus grave, sans doute parce qu'il venait des classes les plus respectables de la société, c'était le blâme avec lequel on accueillait la plupart des conversions opérées par Çâkyamuni. On lui reprochait d'admettre parmi ses disciples, des hommes repoussés de tous pour leurs crimes ou pour leur misère. Mais je dois me contenter d'indiquer ici ce genre de blâme; j'aurai occasion d'en parler tout à l'heure en détail, quand j'examinerai la nature des conversions opérées par Çâkya et l'effet produit par ces conversions mêmes.

Si les objections que, suivant les Sûtras, les Brâhmanes opposaient à Çâkya et à ses disciples, n'étaient pas très-philosophiques, la lutte qu'ils soutenaient contre lui ne l'était pas davantage; car les légendes nous les montrent disputant avec lui à qui opérerait les miracles les plus convaincants. Je crois nécessaire de traduire, pour la plus grande partie, un Sûtra relatif à ce sujet, qui fera comprendre, mieux que tout ce que je pourrais dire, sur quel terrain les Brâhmanes, suivant la tradition buddhique, luttaient avec Çâkyamuni et avec ses premiers sectateurs.

« En ce temps-là résidaient dans la ville de Râdjagrĭha six maîtres qui ne savaient pas tout, mais qui s'imaginaient tout savoir, c'étaient : Pûraṇa Kâçyapa, Maskarin fils de Gôçâli, Saṃdjayin fils de Vâiraṭṭî, Adjita Kêçakambala, Kakuda Kâtyâyana, Nirgrantha fils de Djñâti[2]. Or ces six Tîrthyas,

[1] *Dharma rutchi*, dans *Divya avadâna*, f. 120 *a* et *b*.

[2] Ce morceau curieux se trouve reproduit avec quelques variantes dans le recueil tibétain dont M. Schmidt vient de publier une traduction allemande. (*Der Weise und der Thor*, p. 71 sqq.) Voyez encore les noms de ces six ascètes brâhmanes cités par Csoma de Cŏrös

réunis et assis dans une salle de récréation, eurent ensemble la conversation et l'entretien suivants. Vous savez certainement, seigneurs, que quand le Çramaṇa Gâutama n'avait pas encore paru dans le monde, nous étions honorés, respectés, vénérés, adorés par les rois, par les ministres des rois, par les Brâhmanes, par les maîtres de maison, par les habitants des villes et par ceux des campagnes, par les chefs de métiers et par les marchands; et que nous en recevions divers secours, comme le vêtement, la nourriture, le lit, le siége, les médicaments destinés aux malades et d'autres choses. Mais depuis que le Çramaṇa Gâutama a paru dans le monde, c'est lui qui est honoré, respecté, vénéré, adoré par les rois, par les Brâhmanes, par les ministres des rois, par les maîtres de maison, par les habitants des villes et des campagnes, par les riches, par les chefs de métiers, et par les premiers entre les marchands; c'est le Çramaṇa Gâutama qui, avec l'Assemblée de ses Auditeurs, reçoit divers secours, tels que le vêtement, la nourriture, le lit, le siége, les médicaments

dans ses notes sur la vie de Çâkya. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 298 et 299.) Il est fort intéressant de comparer ce que nous apprend M. Rémusat de ces hérétiques; on verra par là combien les textes buddhiques chinois renferment de documents précieux, et avec quel soin cet orientaliste éminent les avait étudiés. (*Foe koue ki*, p. 149.) Le premier se nomme, suivant les Chinois, *Fou lan na kie cha;* c'est exactement Pûraṇa Kâçyapa; c'est de sa mère qu'il tenait son second nom, qui signifie « le descendant de Kâ« çyapa. » Le second Brâhmane est *Mo kia li kiu che li;* c'est Maskarin fils de Gôçâli : il est probable que ce nom a passé par une forme pâlie; autrement on ne pourrait expliquer l'absence du *s* dans la transcription chinoise. Le troisième est *Chan tche ye pi lo tchi;* c'est Sam̃djayin fils de Vâiraṭṭî : M. Rémusat s'est approché de très-près de ces deux noms. Le quatrième est *A khi to kiue che khin pho lo;* c'est Adjita Kêçakambala, ou Adjita qui n'avait pour vêtement que sa chevelure. M. Rémusat a bien deviné *Kambala.* Le cinquième est *Kia lo kieou tho kia tchin yan;* c'est Kakuda de la famille Kâtyâyana. Le sixième est *Ni kian tho jo thi tseu;* c'est Nirgrantha fils de Djñâti : ici encore je trouve une trace d'origine pâlie dans l'absence des deux *r*. M. Rémusat explique parfaitement ce nom propre : « *Ni kian tho* signifie *exempt de* « *liens :* c'est le titre commun des Religieux hé« térodoxes; celui-ci tenait de sa mère le nom « de *Jo thi.* » Cette légende est célèbre chez toutes les écoles buddhiques, et on en trouve un extrait dans l'exposé de la religion barmane donné par Fr. Buchanan, d'après San Germano. (*Asiat. Res.* t. VI, p. 267 sqq.) M. Schmidt croit qu'il est hors de doute que ces six maîtres représentent les six principales écoles philosophiques des Brâhmanes. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 44.) Mais rien ne prouve que cette coïncidence entre le nombre de six maîtres et l'existence des six sectes indiennes soit autre chose qu'un rapport accidentel. Je dois seulement ajouter avant de terminer, que le souvenir de Pûraṇa et des autres maîtres a laissé quelques traces dans la tradition buddhique; car à l'occasion du mot *précepteur*, le Dharma kôça vyâkhyâ s'exprime ainsi : « Il y a deux espèces de maîtres, le faux « et le vrai; le faux comme Pûraṇa et les « autres, le vrai, c'est-à-dire le Tathâgata. » (*Dharma kôça vyâkhyâ*, f. 6 *b*. man. Soc. As.)

destinés aux malades et d'autres choses encore; nos profits et nos honneurs nous sont entièrement et complétement enlevés. Cependant nous sommes doués d'une puissance surnaturelle, nous savons discuter sur la science. Le Çramaṇa Gâutama aussi se prétend doué d'une puissance surnaturelle, il prétend savoir discuter sur la science. Il convient que celui qui sait discuter, lutte avec celui qui en sait autant que lui, en opérant, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire[1]. Si le Çramaṇa Gâutama opère, au moyen de sa puissance surnaturelle, un seul miracle supérieur à ce que l'homme peut faire, nous en ferons deux; s'il en opère deux, nous en ferons quatre; s'il en opère quatre, nous en ferons huit; s'il en opère huit, nous en ferons seize; s'il en opère seize, nous en ferons trente-deux. Enfin, nous ferons deux fois, trois fois autant de miracles que le Çramaṇa Gâutama en aura opéré au moyen de sa puissance surnaturelle. Que le Çramaṇa Gâutama ne s'avance qu'à mi-chemin, nous ne nous avancerons qu'à mi-chemin non plus. Allons donc lutter avec le

[1] L'expression dont se sert ici le texte appartient en propre au sanscrit buddhique; les manuscrits la donnent avec quelques variantes: *Uttarê manuchyadharmê riddhiprâtihâryam vidarçayitam*, ou bien *Uttarimanuchyadharme, etc.* ou encore *Anuttarimanuchya .... etc.* Si on lit *uttarê*, il faudra traduire mot à mot: « faire apparaître une transformation surnaturelle dans « la loi supérieure de l'homme; » si on lit *uttari* (forme d'ailleurs insolite), on dira: « faire « apparaître une transformation surnaturelle « dans la loi d'un homme supérieur, » et j'ajoute que la leçon *anuttari* changera peu à ce dernier sens, ce sera seulement « un homme « sans supérieur » qu'on devra dire. La leçon la plus ordinaire dans nos manuscrits est celle d'*uttari;* c'est aussi celle que suivent les textes pâlis de Ceylan. La première des deux traductions que je viens de proposer me paraît confirmée par les mots tibétains de la version de ce texte: *Mihi tchhos-bla-mahi rzu-hphrul,* « miracles de la loi supérieure de l'homme. » Ce sens est exprimé en d'autres termes dans la légende publiée par M. Schmidt: *Mihi bla-mahi tchhos-kyi tchho-hphrul-la hdjug-go,* suivant M. Schmidt; *in der magischen Verwandlungskunst aus der Lehre des Lama* (*Oberhauptes*) *der Menschen.* (*Der Weise und der Thor,* texte tibétain, p. 58, et trad. all. p. 71.) Cette traduction me paraît introduire à tort le terme de *Lama*, qui est une conception assez moderne et propre aux Tibétains. Il est vrai que le mot *Lama* (*bla-ma*) signifie *supérieur,* comme l'*uttari* sanscrit qu'il remplace: c'est un point que je ne conteste pas; je demande seulement que dans une légende dont les éléments sont contemporains de Çâkyamuni, on ne remplace pas le mot *supérieur* par celui de *Lama.* L'expression tibétaine, interprétée littéralement, me semble donner ce sens: « Entré dans une métamorphose de la loi du supérieur de l'homme; » sens qui revient sans doute à celui-ci: « Entré « dans une métamorphose légale (c'est-à-dire « qui est la condition) de celui qui est supé« rieur à l'homme. » J'ai suivi le dernier sens, quelque vague qu'il soit encore, parce qu'il se rapproche le plus de l'expression originale; mais je me suis permis dans ma traduction un peu de liberté, afin de rendre la pensée plus claire. (Cf. Spiegel, *Kammavâk.* p. 38.)

Çramaṇa Gâutama dans l'art d'opérer, au moyen d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire.

« Cependant Mâra le pécheur fit la réflexion suivante : Plus d'une fois, plus d'une fois je me suis attaqué au Çramaṇa Gâutama, mais jamais je n'ai pu le détruire[1]. Pourquoi ne me ferais-je pas une arme des Tîrthyas? Ayant pris cette résolution, il revêtit la figure de Pûraṇa, et s'étant élancé en l'air, il produisit des apparitions magiques de flammes, de lumière, de pluie et d'éclairs; et il parla ainsi à Maskarin fils de Gôçâli : Sache, ô Maskarin, que je suis doué d'une puissance surnaturelle, que je sais discuter sur la science. Le Çramaṇa Gâutama prétend qu'il est doué d'une puissance surnaturelle, qu'il sait discuter sur la science. Il convient que celui qui sait discuter sur la science lutte avec celui qui en sait autant que lui, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] Allons donc lutter avec le Çramaṇa Gâutama dans l'art d'opérer, au moyen d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire.

« Mâra le pécheur prit ensuite la figure de Maskarin et tint le même langage à Sam̃djayin fils de Vâiraṭṭî[2]; c'est ainsi qu'ils furent abusés l'un par l'autre.

« C'est pourquoi chacun d'eux se dit en lui-même : J'ai obtenu la puissance surnaturelle. Pûraṇa et les cinq autres maîtres qui s'imaginaient tout savoir, se rendirent auprès de Bimbisâra, surnommé Çrêṇya[3], le roi du Magadha; et l'ayant abordé, ils lui parlèrent ainsi : Sache, ô roi, que nous sommes doués d'une puissance surnaturelle, que nous savons discuter sur la science. Le Çramaṇa Gâutama aussi prétend qu'il est doué d'une puissance surnaturelle, et qu'il sait discuter sur la science. Il convient que celui qui sait discuter sur la science, lutte avec celui qui en sait autant que lui, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] Luttons donc avec le Çramaṇa Gâutama dans l'art d'opérer, au moyen d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire.

[1] Le texte dit : *Na kadâtchid avatârô labdaḥ;* cela peut aussi se traduire, « je n'ai jamais pu trouver l'occasion. » Le premier sens me paraît préférable; c'est celui que la Pradjñâ pâramitâ donne aux termes *avatâra* et *avatâraṇa :* on pourrait très-bien le justifier par des autorités brâhmaniques.

[2] J'ai abrégé ce passage, qui dans le texte est la reproduction littérale du paragraphe précédent, sauf les noms propres.

[3] La traduction tibétaine des légendes relatives à la Discipline, nous apprend que le roi Bimbisâra avait reçu le titre de *Çrêṇya* ou de *Çrêṇika,* parce qu'il était expert dans tous les arts. (Csoma, *Analys. of the Dul-va,* dans *Asiat. Researches,* t. XX, p. 46.)

« Cela dit, Bimbisâra Çrênya, le roi du Magadha, parla ainsi aux Tîrthyas : Si vous voulez devenir des cadavres, vous n'avez qu'à lutter de puissance surnaturelle avec Bhagavat. [Quelque temps après,] Pûraṇa et les cinq autres maîtres, qui ne sachant pas tout, s'imaginaient tout savoir, ayant rencontré sur le chemin Bimbisâra Çrênya, le roi du Magadha, lui répétèrent ce qu'ils lui avaient déjà dit ; mais Bimbisâra répondit en ces termes aux mendiants Tîrthyas : Si vous me répétez une troisième fois la même chose, je vous chasserai du pays. Les Tîrthyas firent alors cette réflexion : Le roi Bimbisâra est un Auditeur du Çramaṇa Gâutama, laissons là Bimbisâra ; mais Prasênadjit, roi du Kôçala, est impartial ; lorsque le Çramaṇa Gâutama ira dans la ville de Çrâvastî, nous nous y rendrons et nous l'y provoquerons à opérer, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que peut faire l'homme. Ayant dit ces paroles, ils se retirèrent.

« Alors Bimbisâra dit à un de ses gens : Va et attelle promptement un bon char; j'y monterai, parce que je veux aller voir Bhagavat, afin de lui faire honneur. Oui, seigneur, répondit le domestique; et ayant attelé promptement un bon char, il se rendit auprès de Bimbisâra, et l'ayant abordé, il lui dit : Voici attelé le bon char du roi; le moment fixé pour ce que le roi veut faire est arrivé. Alors Bimbisâra étant monté sur ce bon char, sortit de Râdjagrĭha et se dirigea vers Bhagavat dans l'intention de le voir, afin de lui faire honneur. Tant que le terrain lui permit de faire usage de son char, il s'avança de cette manière; puis en étant descendu, il entra à pied dans l'ermitage et y vit Bhagavat. S'étant aussitôt dépouillé des cinq insignes de la puissance royale, c'est-à-dire du turban, du parasol, du poignard, du chasse-mouche fait d'une queue de Yak et de la chaussure de diverses couleurs, il s'avança vers Bhagavat, et l'ayant abordé, il salua ses pieds en les touchant de la tête et s'assit de côté. Bhagavat voyant le roi Bimbisâra assis de côté, commença à l'instruire par un discours relatif à la loi; il la lui fit recevoir, il excita son zèle, il le remplit de joie; et après l'avoir de plus d'une manière instruit par des discours relatifs à la loi, après la lui avoir fait recevoir, après avoir excité son zèle et l'avoir comblé de joie, il garda le silence. Alors Bimbisâra après avoir loué Bhagavat et lui avoir témoigné son assentiment, salua ses pieds en les touchant de la tête et se retira de sa présence.

« Ensuite cette réflexion vint à l'esprit de Bhagavat : En quel lieu les

anciens Buddhas parfaitement accomplis ont-ils opéré de grands miracles pour le bien des créatures? Les Divinités répondirent ainsi à Bhagavat : Jadis, seigneur, les anciens Buddhas parfaitement accomplis ont opéré de grands miracles pour le bien des créatures. Bhagavat possède la vue de la science; c'est à Çrâvastî que les anciens Buddhas parfaitement accomplis ont opéré de grands miracles pour le bien des créatures. Alors Bhagavat parla ainsi au respectable Ânanda : Va, ô Ânanda, et annonce ce qui suit aux Religieux : Le Tathâgata doit aller parcourir les campagnes du Kôçala; que celui qui veut y aller avec le Tathâgata lave, couse et teigne ses vêtements. Oui, vénérable! Ainsi répondit à Bhagavat le respectable Ânanda; et il annonça aux Religieux ce que Bhagavat lui avait dit, et dans les mêmes termes. Les Religieux promirent au respectable Ânanda de le faire.

« Ensuite Bhagavat, qui maître de lui, calme, affranchi, consolé, discipliné, vénérable, exempt de passion, bienveillant, était entouré d'un cortége de sages qui partageaient avec lui ces mêmes mérites; qui était comme le taureau environné d'un troupeau de vaches; comme l'éléphant au milieu de ses petits; comme le lion au milieu des animaux des bois; comme le Râdjahamsa au milieu des cygnes; comme Suparṇa (*Garuḍa*) au milieu des oiseaux; comme un Brâhmane au milieu de ses disciples; comme un bon médecin au milieu de ses malades; comme un brave au milieu de ses soldats; comme le guide parmi les voyageurs; comme le chef de la caravane au milieu des marchands; comme un chef de métiers au milieu des habitants d'une ville; comme le roi d'un fort au milieu de ses conseillers; comme un monarque souverain au milieu de ses mille enfants; comme la lune au milieu des Nakchatras (mansions lunaires); comme le soleil entouré de ses milliers de rayons; comme Virûḍhaka[1] au milieu des Kumbhâṇḍas; comme Virûpâkcha[2] au milieu des Nâgas; comme Dhanada[3] au milieu des Yakchas;

[1] C'est le Dieu dont les Chinois transcrivent ainsi le nom : *Pi leou le tcha* ou *Pi lieou li;* ils y voient avec raison le sens de « grandeur accrue, » mais c'est probablement de la grandeur physique qu'il s'agit ici; car on sait que les Kumbhâṇḍas sont des Dieux difformes. Ce Dieu réside dans le quatrième des cieux étagés sur le mont Mêru, du côté du midi. (Rémusat, *Foe koue ki*, pag. 139 et 140.)

[2] Les Chinois transcrivent ce nom ainsi : *Pi lieou po tcha* ou *Pi lieou pho tcha;* mais la note de M. A. Rémusat, qui me fournit ces transcriptions, n'en donne pas le véritable sens. Le mot *Virûpâkcha* signifie « celui qui a les yeux « difformes. » Ce Dieu réside au quatrième ciel du mont Mêru, du côté de l'occident. (Rémusat, *Foe koue ki*, p. 140.)

[3] Dhanada, ou le Dieu des richesses, a aussi

comme Dhrĭtarâchṭra[1] au milieu des Gandharvas; comme Vêmatchitra au milieu des Asuras; comme Çakra au milieu des Dieux; comme Brahmâ au milieu des Brahma kâyikas; qui ressemblait à l'Océan en mouvement, à un lac plein d'eau, au roi des éléphants qui serait paisible; Bhagavat, dis-je, s'avançant avec une démarche dont ses sens bien maîtrisés ne troublaient pas le calme[2], et avec les nombreux attributs d'un Buddha qui ne se confondent pas[3], se dirigea, suivi d'une grande assemblée de Religieux,

un autre nom, celui de *Vâiçravaṇa*, qui paraît souvent dans les légendes buddhiques, et que les Chinois transcrivent *Pi cha men*, « le glorieux. » Ce Dieu réside au quatrième ciel du mont Mêru, du côté du nord. (Rémusat, *Foe koue ki*, p. 139.)

[1] Ce nom est ainsi transcrit par les Chinois : *Thi theou laï to*, ou *Thi to lo tho*, « le protecteur du royaume. » Il semble que la transcription chinoise parte d'un original pâli et non sanscrit. Ce Dieu réside au quatrième des cieux étagés sur le mont Mêru, du côté de l'orient. (Rémusat, *Foe koue ki*, p. 139.)

[2] L'expression dont se sert ici le texte est encore spéciale au sanscrit buddhique : *Sudântâir indriyâir asam̃kchôbhitêryâpathapratchârah*, littéralement « s'avançant dans la voie « d'une démarche non émue par ses sens bien « maîtrisés. » Wilson donne cependant *îryâ* avec le sens de *wandering about*, en parlant d'un Religieux mendiant; mais ce terme a certainement, dans le sanscrit buddhique, une signification plus étendue, par exemple celle de « manière d'être, posture. » Nous verrons en effet plus bas que l'on compte quatre *îryâ patha* ou manières d'être, et que ces manières sont la marche, l'action de se tenir debout, d'être assis et d'être couché. On en fait dans les légendes un mérite particulier à Çâkyamuni, et le mot *îryâ* forme l'élément principal de deux épithètes qui figurent dans la série des titres du Tathâgata : *Praçântêryâpatha*, « qui a la voie d'une « démarche calme, » et *Sarvâiryâpatha tcharyâviçêcha samanvâgata*, « doué de la pratique des « diverses espèces de postures. » (*Lalita vistara*, f. 222 *a* de mon man.) Les Chinois connaissent également la valeur de ce terme, qui est sinon transcrit, du moins défini dans un passage d'une note de M. A. Rémusat, relative à la discipline. (*Foe koue ki*, p. 60.) Les Singhalais connaissent également cette expression, et Clough la définit ainsi : « A general term ex« pressing existence, either sitting, standing, « reclining or walking. » (*Singhal. Diction.* t. II, p. 70, col. 2.) Les textes pâlis nous apprennent qu'Ânanda parvint à la perfection d'Arhat dans un moment où il ne pratiquait aucun des quatre *îryâ patha*, c'est-à-dire qu'il n'était ni couché, ni assis, ni debout, ni marchant. (Turnour, *Examin. of pâli Buddh. Ann.* dans *Journ. As. Soc. of Beng.* t. VI, p. 517.) La traduction que j'en donne ici ne préjuge rien sur le sens que peut avoir dans d'autres passages ce terme, dont la présente note fixe suffisamment la signification générale. J'en trouve dans le Mahâvastu (f. 265 *a* de mon man.) un exemple qui prouve qu'on l'applique à d'autres personnages que le Buddha, et qu'on en fait un emploi assez fréquent. La première fois que Çâriputtra, qui n'est pas encore converti au Buddhisme, rencontre un Religieux, il s'écrie : *Kalyâṇâ punar iyam pravradjitasya îryâ*, « Elle est belle en « effet la démarche du Religieux. » Comme le Religieux en question est représenté parcourant Râdjagrĭha, la traduction de ce mot par *démarche* est certainement ici la plus exacte.

[3] Nous avons encore ici une expression difficile tout à fait propre aux Buddhistes, c'est le terme *âvêṇika*, qu'on trouve ordinairement joint à *Dharma*. Je n'ai jusqu'ici rencontré nulle

vers la ville de Çrâvastî. Accompagné de plusieurs centaines de mille de Divinités, il parvint au terme de son voyage à Çrâvastî, où il se fixa, s'établissant à Djêtavana, dans le jardin d'Anâtha piṇḍika.

« Les Tîrthyas apprirent que le Çramaṇa Gâutama s'était rendu à Çrâvastî; et à cette nouvelle ils se rendirent également dans cette ville. Quand ils y furent arrivés, ils parlèrent ainsi à Prasênadjit, roi du Kôçala : Sache, ô roi, que nous possédons une puissance surnaturelle, que nous savons discuter sur la science. Le Çramaṇa Gâutama aussi se prétend doué d'une puissance surnaturelle, il prétend savoir discuter sur la science. Il convient que celui qui sait discuter, lutte avec celui qui en sait autant que lui, en opérant, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] Qu'il nous soit donc permis de lutter avec le Çramaṇa Gâutama dans l'art d'opérer, au moyen d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire.

« Cela dit, Prasênadjit, le roi du Kôçala, parla ainsi aux Tîrthyas : Allez et attendez que j'aie vu Bhagavat. Alors Prasênadjit dit à un de ses gens : Va, et attelle promptement un bon char; j'y monterai pour aller voir aujourd'hui même Bhagavat, afin de lui faire honneur. Oui, seigneur, répondit le domestique; et ayant attelé promptement un bon char, il se rendit auprès de Prasênadjit; et l'ayant abordé, il lui dit : Voici attelé le bon char du roi; le moment fixé pour ce que le roi veut faire est arrivé. Alors Prasênadjit, roi du Kôçala, étant monté sur ce bon char, sortit de Çrâvastî et se dirigea vers Bhagavat, dans l'intention de le voir, afin de lui faire honneur. Tant que le terrain lui permit de faire usage de son char, il s'avança de cette

part l'explication de cet adjectif, et c'est par conjecture que je le traduis comme je fais, le prenant pour un dérivé du mot *avêṇi*, « qui ne « forme pas une tresse, ou qui ne se confond « pas à la manière de plusieurs fleuves se réu« nissant en un seul. » Ce qui me suggère cette interprétation, c'est un passage de l'Avadâna çataka (f. 4 *a*), où il est question des trois secours de la mémoire qui ne se confondent pas. Ces secours sont probablement les moyens supérieurs que possède le Buddha de se rappeler le passé, de connaître le présent et de prévoir l'avenir; et sans doute que par *smrĭti* (mémoire), il faut entendre l'esprit en général, ainsi que le font d'ordinaire les Buddhistes. Le Buddha en effet possède une connaissance distincte des trois parties de la durée, dont le spectacle ne se confond pas dans son esprit. Dans un autre endroit de l'Avadâna çataka (f. 7 *a*), on parle des cinq conditions distinctes (*âvêṇika*) qui se rencontrent chez une femme d'une nature éclairée; ce second passage ne présente rien qui contredise le sens que je crois pouvoir déduire du premier.

manière; puis en étant descendu, il entra à pied dans l'ermitage. Se dirigeant alors du côté où se trouvait Bhagavat, il l'aborda; et ayant salué ses pieds en les touchant de la tête, il s'assit de côté. Là Prasênadjit, le roi du Kôçala, parla ainsi à Bhagavat : Les Tîrthyas, seigneur, provoquent Bhagavat à opérer, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire. Que Bhagavat consente à manifester, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, dans l'intérêt des créatures; que Bhagavat confonde les Tîrthyas; qu'il satisfasse les Dêvas et les hommes; qu'il réjouisse les cœurs et les âmes des gens de bien !

« Cela dit, Bhagavat parla ainsi à Prasênadjit, roi du Kôçala : Grand roi, je n'enseigne pas la loi à mes Auditeurs en leur disant : Allez, ô Religieux, et opérez devant les Brâhmanes et les maîtres de maison que vous rencontrerez, à l'aide d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire; mais voici comment j'enseigne la loi à mes Auditeurs : Vivez, ô Religieux, en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés.

« Deux fois et trois fois Prasênadjit, roi du Kôçala, fit à Bhagavat la même prière, en la lui adressant dans les mêmes termes. Or c'est une loi, que les Buddhas bienheureux doivent, pendant qu'ils vivent, qu'ils existent, qu'ils sont et qu'ils se trouvent dans la vie, accomplir dix actions indispensables. Le Buddha bienheureux n'entre pas dans l'anéantissement complet tant qu'un autre n'a pas appris de sa bouche qu'il doit être un jour un Buddha; tant qu'il n'a pas inspiré à un autre être une pensée capable de ne pas se détourner de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli; tant que tous ceux qui doivent être convertis par lui ne l'ont pas été; tant qu'il n'a pas dépassé les trois quarts de la durée de son existence; tant qu'il n'a pas confié [à d'autres] le dépôt des devoirs; tant qu'il n'a pas désigné deux de ses Auditeurs comme les premiers de tous; tant qu'il ne s'est pas fait voir descendant du ciel des Dêvas dans la ville de Sâm̃kâçya[1]; tant que réuni

[1] Le voyageur chinois Fa hian raconte en détail la légende à laquelle il est fait allusion ici, et A. Rémusat la développe dans d'excellentes notes. (*Foe koue ki*, p. 124 sqq.) Sâm̃kâçya est une ville anciennement connue des auteurs brâhmaniques. Le Râmâyaṇa (liv. I, ch. LXX, st. 3 *b*, Schlegel; et ch. LXXII, st. 3 *b*, Gorresio) cite ce nom comme il est écrit ici, et Wilson pense qu'il faut le rétablir dans le Vichṇu purâṇa. (p. 390, note 5.) Les Bud-

à ses Auditeurs auprès du grand lac Anavatapta[1], il n'a pas développé le tissu de ses actions antérieures; tant qu'il n'a pas établi dans les vérités son père et sa mère[2]; tant qu'il n'a pas fait un grand miracle à Çrâvastî. Alors Bhagavat fit cette réflexion : Voilà une action que doit nécessairement accomplir le Tathâgatha. Convaincu de cette vérité, il parla ainsi à Prasênadjit, roi du Kôcala : Va, ô grand roi; dans sept jours d'ici, en présence d'une grande foule de peuple, le Tathâgata opérera, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, et cela dans l'intérêt des créatures.

« Alors le roi Prasênadjit parla ainsi à Bhagavat : Si Bhagavat y consent, je ferai construire un édifice pour que le Bienheureux y opère ses miracles. Cependant Bhagavat fit cette réflexion : Dans quel endroit les Buddhas parfaitement accomplis ont-ils fait de grands miracles pour le bien des créatures? Les Divinités répondirent à Bhagavat : Entre Çrâvastî et Djêtavana; c'est en un lieu situé entre ces deux endroits que les anciens Buddhas parfaitement accomplis ont opéré de grands miracles pour le bien des créatures. Bhagavat accueillit donc en gardant le silence la proposition de Prasênadjit, roi du Kôçala. Alors le roi voyant que Bhagavat lui accordait son assentiment, lui parla ainsi : Dans quel endroit, seigneur, dois-je faire construire l'édifice des miracles? Entre Çrâvastî et Djêtavana, ô grand roi. Alors Prasênadjit, roi du Kôçala, ayant loué et approuvé les paroles de Bhagavat, salua ses pieds en les touchant de la tête, et se retira.

dhistes de Ceylan nomment cette ville *Saṁkassa*, par suite d'une altération propre au pâli. (Clough, *Pali Gramm. and Vocab.* p. 24, st. 4 *b.*) Au commencement du ve siècle de notre ère, Fa hian étendait ce nom au royaume, ou plus exactement au district dont Sâṁkâçya était la capitale; mais au viie siècle, ce district, suivant Hiuan thsang, avait déjà changé de nom. A. Rémusat place Sâṁkâçya près de Farrakhabad, et Wilson près de Manpury. (*Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 121.) Les ruines de cette ville autrefois célèbre ont été retrouvées en 1842 par M. Al. Cunnigham, sur l'emplacement du village de Saṁkassa, qui est situé sur la rive septentrionale de la Kâlînadî. (*Journ. Roy. Asiat. Society,* t. VII, p. 241.) Le nom et les conditions géographiques sont ici d'accord.

[1] Ce lac est, comme l'a établi Klaproth, le même que le Râvaṇa hrada (*Foe koue ki*, p. 37), et le nom que lui donnent nos légendes confirme l'explication que j'avais déjà proposée du nom qu'il porte en pâli, *Anavatatta*, et chez les Chinois, *A neou tha*. La légende de ce miraculeux voyage de Çâkya est racontée en détail dans le Dul-va tibétain analysé par Csoma de Cōrōs. (*Asiat. Researches*, t. XX, p. 65.)

[2] Fa hian fait allusion à cette légende fabuleuse. (*Foe koue ki*, p. 124 et 171. A. Rémusat, *ibid.* p. 129.) Elle se trouve également rapportée en substance dans l'historien mongol Ssanang Setzen. (Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 15.)

« Ensuite le roi Prasênadjit parla ainsi aux Tîrthyas : Sachez, seigneurs, que dans sept jours d'ici le Çramaṇa Gâutama doit, à l'aide de sa puissance surnaturelle, opérer des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire. Alors les Tîrthyas firent cette réflexion : Est-ce qu'en sept jours le Çramaṇa Gâutama est capable d'acquérir des facultés qu'il ne possède pas? ou bien fuira-t-il? ou bien veut-il essayer de se faire un parti? Puis cette pensée leur vint à l'esprit : Certainement le Çramaṇa Gâutama ne fuira pas, et certainement aussi il n'acquerra pas les facultés qu'il ne possède pas encore; le Çramaṇa Gâutama veut essayer de se faire un parti; et nous, de notre côté, nous tenterons de nous en faire un. Ainsi décidés, ils appelèrent le mendiant nommé Raktâkcha, qui était habile dans la magie, et lui racontèrent l'affaire en détail, en lui disant : Sache, ô Raktâkcha, que nous avons provoqué le Çramaṇa Gâutama à faire usage de sa puissance surnaturelle; or il dit que dans sept jours d'ici il opérera, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire. Certainement le Çramaṇa Gâutama veut essayer de se faire un parti. Toi, cependant, cherche aussi à nous faire des partisans parmi ceux qui suivent la même règle religieuse que nous. Le mendiant leur promit de faire ce qu'ils lui demandaient. Il se rendit donc dans un endroit où se trouvaient beaucoup de Tîrthikas, de Çramaṇas, de Brâhmanes, d'ascètes et de mendiants; et quand il y fut arrivé, il leur raconta l'affaire en détail, en leur disant : Sachez, seigneurs, que nous avons provoqué le Çramaṇa Gâutama à faire usage de sa puissance surnaturelle. Or il dit que dans sept jours d'ici il opérera, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire. Certainement le Çramaṇa Gâutama veut essayer de se faire un parti; vous, cependant, vous devez aussi faire alliance avec ceux qui suivent la même règle religieuse que vous; il faut que dans sept jours d'ici vous sortiez hors de Çrâvastî. L'assemblée lui promit de faire ce qu'il demandait.

« Or il y avait cinq cents Rĭchis qui résidaient sur une certaine montagne. Le mendiant Raktâkcha se rendit à l'endroit où se trouvaient ces Rĭchis; et quand il y fut arrivé, il leur raconta l'affaire en détail, [etc. comme au paragraphe précédent, jusqu'à :] Il faut que dans sept jours d'ici, vous alliez à Çrâvastî. Les Rĭchis lui promirent de faire ce qu'il leur demandait.

« Il y avait dans ce temps-là un Religieux, nommé Subhadra, qui possédait les cinq connaissances surnaturelles; il demeurait dans la ville de Kuçinagarî, et passait le jour auprès du grand lac Anavatapta[1]. Le mendiant Raktâkcha se rendit au lieu où se trouvait Subhadra; et quand il y fut arrivé, il lui raconta l'affaire en détail, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] Il faut que dans sept jours d'ici tu te rendes à Çrâvastî. Mais Subhadra répondit : Il n'est pas bien à vous d'avoir provoqué le Çramaṇa Gâutama à faire usage de sa puissance surnaturelle. Pourquoi cela ? Le voici : ma résidence est à Kuçinagarî, et je passe le jour auprès du grand lac Anavatapta. Or le Çramaṇa Gâutama a un disciple, nommé Çâriputtra, qui a un novice nommé Tchunda[2]; et ce Çariputtra passe aussi le jour auprès du grand lac Anavatapta. Mais les Divinités elles-mêmes qui habitent ce lac ne croient pas devoir [me] témoigner autant de respect qu'à ce Religieux. En voici un exemple. Quand j'ai parcouru Kuçinagarî, pour y recueillir des aumônes, et que j'ai reçu de quoi faire mon repas, je me rends auprès du grand lac Anavatapta. Mais les Divinités du lac ne vont pas y puiser de l'eau pour moi et ne viennent pas m'en offrir. Tchunda, obéissant aux ordres de son maître, prend les haillons dont il se couvre, et se rend au grand lac Anavatapta. Alors les Divinités qui l'habitent, après avoir lavé ces haillons, aspergent leur corps de l'eau qui leur a servi à cet usage. Ce sage, dont le disciple a un disciple dont nous ne sommes pas même les égaux, est celui que vous avez provoqué à opérer des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire. Vous n'avez pas bien fait de le provoquer à montrer sa puissance surnaturelle; car je sais bien que le Çramaṇa Gâutama est doué de grandes facultés surhumaines et qu'il a une grande puissance. Raktâkcha lui répondit : Ainsi tu prends le parti du Çramaṇa Gâutama; il ne faut pas que tu viennes. Aussi, reprit Subhadra, je compte ne pas aller à Çrâvastî.

« Prasênadjit, roi du Kôçala avait un frère nommé Kâla, beau, agréable à voir, gracieux, plein de foi [dans le Buddha], bon et doué d'un cœur ver-

[1] Cela ne pouvait avoir lieu qu'en vertu d'un miracle, si le lac Anavatapta est en réalité le Râvaṇa hrada.

[2] Le mot que je traduis par *novice* est *Çrâmaṇêra;* je reviendrai sur ce titre dans la section de la Discipline. Tchunda fut un des premiers disciples de Çâkya; au moment de sa mort, il passait pour un de ses quatre Auditeurs les plus instruits. (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 315.) On trouve son nom cité par le Vocabulaire pentaglotte, dans la liste des anciens personnages respectables, sect. XXI.

tueux. Un jour qu'il sortait par la porte du palais de Prasênadjit, une des femmes renfermées dans la demeure royale, qui se trouvait sur la terrasse, ayant vu le jeune prince, jeta en bas une guirlande de fleurs, qui tomba sur lui. Le monde est composé d'amis, d'ennemis et d'indifférents. On alla donc dire à Prasênadjit : Sache, ô roi, que Kâla vient de séduire une femme des appartements intérieurs. Le roi du Kôçala était violent, emporté, cruel : sans plus ample recherche, il donna aussitôt à ses gardes l'ordre suivant : Allez vite, coupez à Kâla les pieds et les mains. Le roi sera obéi, répondirent les gardes; et bientôt après ils coupèrent les mains et les pieds du prince, au milieu même de la rue. Kâla poussa des cris violents, et il éprouva une douleur cruelle, cuisante, déchirante et terrible. En voyant Kâla, le frère du roi, ainsi maltraité, la foule du peuple se mit à pleurer. Pûraṇa et les autres ascètes vinrent aussi en cet endroit, et les amis du jeune homme leur dirent : Voici le temps d'agir, seigneurs; faites appel à la vérité de votre croyance, pour rétablir Kâla, le frère du roi, dans son premier état. Mais Pûraṇa répondit : Celui-là est un Auditeur du Çramaṇa Gâutama; c'est à Gâutama de le rétablir comme il était auparavant, en vertu de la loi des Çramaṇas. Alors Kâla, le frère du roi, fit cette réflexion : Dans le malheur et dans la cruelle détresse où je suis tombé, Bhagavat doit me secourir; puis il prononça la stance suivante :

« Pourquoi le maître des mondes ne connaît-il pas l'état misérable dans lequel je suis tombé? Adoration à cet être exempt de passion, qui est plein de miséricorde pour toutes les créatures!

« Rien n'échappe à la connaissance des Buddhas bienheureux[1]; c'est pourquoi Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Ânanda : Va, ô Ânanda, prends ton vêtement, et te faisant accompagner d'un Religieux en qualité de serviteur, rends-toi au lieu où se trouve Kâla, le frère du roi; puis remettant à leur place les pieds et les mains du jeune homme, prononce ces paroles : Entre tous les êtres, tant ceux qui n'ont pas de pieds que ceux qui en ont deux ou plusieurs, tant ceux qui ont une forme que ceux qui n'en ont pas, tant ceux qui ont une conscience que ceux qui n'en ont pas, ou qui n'ont ni conscience, ni absence de conscience, le Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha, est appelé le premier être. Entre

[1] Le texte se sert ici d'une expression spéciale au sanscrit buddhique : *Asammôchadharmâṇo Buddhâḥ*. C'est uniquement par conjecture que j'en donne cette traduction.

toutes les lois, tant celles qui sont accomplies que celles qui ne le sont pas, le détachement est appelé la première loi. Entre toutes les assemblées, les troupes, les foules, les réunions, l'Assemblée des Auditeurs du Tathâgata est appelée la première assemblée. Maintenant que ton corps, par l'effet de cette vérité, de cette déclaration de la vérité, redevienne tel qu'il était auparavant. Le respectable Ânanda ayant répondu : Seigneur, il sera fait ainsi, prit son vêtement, et se faisant accompagner par un Religieux, en qualité de serviteur, il se rendit au lieu où se trouvait Kâla, le frère du roi ; puis quand il y fut arrivé, il remit à leur place les pieds et les mains du jeune prince, et prononça ces paroles : Entre tous les êtres, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] le Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha, est appelé le premier être. Entre toutes les lois, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] le détachement est appelé la première loi. Entre toutes les assemblées, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] l'Assemblée des Auditeurs du Tathâgata est appelée la première assemblée. Maintenant que ton corps, par l'effet de cette vérité, de cette déclaration de la vérité, redevienne tel qu'il était auparavant. A peine ces paroles furent-elles prononcées, que le corps du prince reprit sa forme première; et cela se fit de telle sorte, que par la puissance propre du Buddha et par la puissance divine des Dêvas, le jeune Kâla vit au même instant la récompense de l'état d'Anâgâmin, et manifesta des facultés surnaturelles. Il se retira ensuite dans l'ermitage de Bhagavat, et il se mit à lui rendre les devoirs de la domesticité. Et comme son corps avait été mis en morceaux, on changea son nom en celui de Gaṇḍaka, le serviteur de l'ermitage. Prasênadjit, le roi du Kôçala, chercha par tous les moyens possibles à le faire revenir ; mais Kâla lui dit : Tu n'as pas besoin de moi ; je ne veux servir que Bhagavat.

« Cependant le roi Prasênadjit avait fait construire entre Çrâvastî et Djêtavana un édifice, pour que Bhagavat y fît ses miracles ; c'était un Maṇḍapa, dont les quatre côtés avaient cent mille coudées de longueur ; un trône y avait été préparé pour Bhagavat. Les auditeurs des Tîrthyas avaient également fait construire un édifice pour chacun des autres ascètes. Quand le septième jour fut venu, le roi fit nettoyer le terrain qui séparait Djêtavana de l'édifice consacré à Bhagavat, en en faisant enlever les pierres, les graviers et les ordures. On y répandit un nuage d'encens et de poudres parfumées; on y dressa des parasols, des drapeaux et des étendards; on arrosa

le sol d'eau de senteur, on le sema de fleurs variées, et on éleva de place en place des reposoirs faits de fleurs.

« Or le septième jour Bhagavat s'étant habillé vers le commencement de la journée, prit son manteau et son vase, et entra dans Çrâvastî pour y recueillir des aumônes. Quand il eut, en parcourant la ville, recueilli des aliments, il fit son repas; puis ayant cessé de ramasser des aumônes, il rangea son vase et son manteau; ayant ensuite lavé ses pieds en dehors du Vihâra, il y entra pour s'y coucher.

« Ensuite le roi Prasênadjit accompagné d'une suite de plusieurs centaines, de plusieurs milliers, de plusieurs centaines de mille de personnes, se rendit au lieu où était construit l'édifice consacré à Bhagavat; et quand il y fut arrivé, il s'assit sur le siége qui lui était destiné. Les Tîrthyas accompagnés également d'une grande foule de peuple, se rendirent de leur côté à leur édifice; et quand ils y furent arrivés, ils s'assirent chacun sur son siége, et parlèrent ainsi à Prasênadjit, le roi du Kôçala : Sache, ô roi, que nous sommes arrivés; où est maintenant le Çramaṇa Gâutama? Attendez un moment, répondit le roi; Bhagavat va bientôt venir. Alors Prasênadjit appela un jeune homme qui se nommait Uttara : Va, lui dit-il, trouver Bhagavat; et quand tu l'auras abordé, salue en notre nom, en les touchant de la tête, les pieds de Bhagavat; souhaite-lui peu de peine, peu de maladies; souhaite-lui la facilité dans l'effort, les moyens, la force, le plaisir, l'absence de tout reproche et des contacts agréables, et parle-lui ainsi : Voici, seigneur, ce qu'a dit Prasênadjit, le roi du Kôçala : Les Tîrthyas, seigneur, sont arrivés; le moment fixé pour ce que veut faire Bhagavat est venu. Uttara promit au roi d'obéir; et s'étant rendu à l'endroit où se trouvait Bhagavat, il l'aborda, et après avoir échangé avec lui les paroles agréables et bienveillantes de la conversation, il s'assit de côté; puis il parla ainsi, de sa place, à Bhagavat : Prasênadjit, le roi du Kôçala, salue, en les touchant de la tête, les pieds de Bhagavat. Il lui souhaite peu de peines, peu de maladies; il lui souhaite la facilité dans l'effort, les moyens, la force, le plaisir, l'absence de tout reproche, et des contacts agréables. — Que le roi Prasênadjit soit heureux, ô jeune homme; et sois-le aussi toi-même! — Voici, seigneur, ce qu'a dit Prasênadjit, le roi du Kôçala : Les Tîrthyas, seigneur, sont arrivés, le moment fixé pour ce que veut faire Bhagavat est venu.

« Cela dit, Bhagavat répondit ainsi au jeune Uttara : Jeune homme, j'y

vais sur-le-champ. Et il bénit Uttara de telle sorte, que le jeune homme, s'élevant de la place même où il était, partit à travers les airs, en se dirigeant du côté où se trouvait Prasênadjit. Le roi vit le jeune Uttara qui arrivait en traversant les airs; et dès qu'il l'eut vu, il s'adressa ainsi aux Tîrthyas: Voilà Bhagavat qui vient d'opérer un miracle supérieur à ce que l'homme peut faire; opérez-en donc un aussi à votre tour. Mais les Tîrthyas répondirent: Grand roi, il y a ici une foule immense de peuple; comment sauras-tu si le miracle est opéré par nous ou par le Çramaṇa Gâutama?

« Alors Bhagavat entra dans une méditation telle, que dès que son esprit s'y fut livré, on vit sortir du trou dans lequel se place le verrou [de la porte], une flamme qui allant tomber sur l'édifice destiné à Bhagavat, le mit en feu tout entier. Les Tîrthyas aperçurent l'édifice de Bhagavat qui était la proie des flammes, et à cette vue ils dirent à Prasênadjit, le roi du Kôçala : L'édifice où Bhagavat doit faire ses miracles, ô grand roi, est tout entier la proie des flammes; va donc l'éteindre. Mais le feu, avant que l'eau l'eût touché, s'éteignit de lui-même sans avoir brûlé l'édifice; et cela eut lieu par la puissance propre du Buddha et par la puissance divine des Dêvas. En ce moment le roi Prasênadjit dit aux Tîrthyas : Bhagavat vient d'opérer, à l'aide de sa puissance surnaturelle, un miracle supérieur à ce que l'homme peut faire; opérez-en donc un aussi à votre tour. Mais les Tîrthyas répondirent : Grand roi, il y a ici une foule immense de peuple; comment sauras-tu si le miracle est opéré par nous ou par le Çramaṇa Gâutama?

« Alors Bhagavat fit apparaître une lumière éclatante comme l'or, qui remplit le monde entier d'une noble splendeur. Prasênadjit, le roi du Kôçala, vit l'univers entier illuminé par cette noble splendeur, et à cette vue il dit encore une fois aux Tîrthyas : Bhagavat vient d'opérer, à l'aide de sa puissance surnaturelle, un miracle supérieur à ce que l'homme peut faire; opérez-en donc un aussi à votre tour. Mais les Tîrthyas répondirent : Grand roi, il y a ici une foule immense de peuple; comment sauras-tu si le miracle est opéré par nous ou par le Çramana Gâutama?

« Gaṇḍaka, le serviteur de l'ermitage, ayant apporté du continent nommé Uttarakuru un pied de Karṇikâra[1], vint le placer en face de l'édifice où

[1] *Pterospermum acerifolium.* C'est là encore un voyage miraculeux, ainsi que celui de Ratnaka. On sait que l'Uttarakuru est un des quatre Dvîpas ou continents en forme d'îles que reconnaissent les Buddhistes; l'Uttarakuru est au Nord. Les Buddhistes l'ont certainement

Bhagavat devait faire ses miracles. Ratnaka, le serviteur de l'ermitage, ayant apporté du Gandhamâdana un pied d'Açôka[1], vint le placer derrière l'édifice où Bhagavat devait faire ses miracles. Alors Prasênadjit, le roi du Kôçala, parla ainsi aux Tîrthyas : Bhagavat vient d'opérer, à l'aide de sa puissance surnaturelle, un miracle supérieur à ce que l'homme peut faire; opérez-en donc un aussi à votre tour. Mais les Tîrthyas lui firent la même réponse qu'ils lui avaient déjà donnée.

« Ensuite Bhagavat posa ses deux pieds sur la terre avec intention; et aussitôt eut lieu un grand tremblement de terre. Ce grand millier des trois mille mondes[2], cette grande terre fut ébranlée de six manières différentes : elle remua et trembla, elle fut agitée et secouée, elle bondit et sauta. La partie orientale s'abaissa, et l'occidentale se souleva; le midi se souleva, le nord s'abaissa; puis le mouvement contraire eut lieu. Le centre se souleva, les extrémités s'abaissèrent; le centre s'abaissa, les extrémités se soulevèrent. Le soleil et la lune brillèrent, resplendirent, éclairèrent. Des apparitions variées et merveilleuses se firent voir. Les Divinités de l'atmosphère répandirent sur Bhagavat de divins lotus, bleus, rouges, blancs, ainsi que des poudres d'Aguru[3], de Santal, de Tagara[4], des feuilles de Tamâla[5], et des fleurs divines de Mandârava[6]. Elles firent résonner les instruments célestes, et firent tomber une pluie de vêtements.

« Alors les Ṛichis firent cette réflexion : Pourquoi a lieu ce grand tremblement de terre ? Cette idée leur vint à l'esprit : Sans doute ceux qui suivent la même règle religieuse que nous, auront provoqué aujourd'hui le Çramaṇa Gâutama à faire usage de sa puissance surnaturelle. Convaincus de cela, les cinq cents Ṛichis partirent pour Çrâvastî. Quand ils se mirent en chemin, Bhagavat bénit la route de façon qu'ils achevèrent au même

emprunté à la géographie mythique des Brâhmanes. (Lassen, *Ind. Alter.* t. I, p. 511.)

[1] *Jonesia Asoka.* Le Gandhamâdana est une montagne placée au sud du Mêru, ou encore une des sept chaînes du Bhârata varcha. On peut voir à la table du Vichṇu purâṇa de Wilson, les diverses applications de cet ethnique. C'est encore un emprunt que les Buddhistes ont fait aux Brâhmanes.

[2] Voyez sur cette expression et sur le système du monde chez les Buddhistes, les savants éclaircissements de M. Schmidt (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. II, p. 53 sqq.) et le Mémoire spécial de M. A. Rémusat. (*Journ. des Savants*, année 1831, p. 670 sqq.)

[3] *Aquilaria agallocha.*

[4] *Tabernæmontana coronaria.*

[5] *Xanthocymus pictorius.*

[6] *Erythrina fulgens?* C'est le Mandâra auquel on donne ce nom.

instant le voyage [1]. Ils virent de loin Bhagavat orné des trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme, qui ressemblait à la loi revêtue d'un corps; au feu du sacrifice qu'on aurait aspergé de beurre; à la mèche d'une lampe, placée dans un vase d'or; à une montagne d'or qui aurait marché; à un pilier d'or qui serait rehaussé de divers joyaux; ils virent, en un mot, le bienheureux Buddha, dont la grande et haute intelligence, pure et sans tache, se manifestait au dehors; et l'ayant vu, ils furent comblés de joie. En effet, la possession de la quiétude ne cause pas à l'homme qui pratique le Yôga depuis douze années un bonheur aussi parfait, la possession d'un enfant n'en donne pas autant à celui qui n'a pas de fils, la vue d'un trésor n'en procure pas autant à un pauvre, l'onction royale n'en donne pas autant à celui qui désire le trône, que n'en assure la première vue d'un Buddha aux êtres chez qui les Buddhas antérieurs ont fait croître des racines de vertu. Alors ces Rïchis se rendirent au lieu où se trouvait Bhagavat; et quand ils y furent arrivés, ayant salué en les touchant de la tête les pieds de Bhagavat, ils se tinrent de côté; et de la place où ils se tenaient debout, ils lui parlèrent ainsi : Puissions-nous, seigneur, sous la discipline de la loi bien renommée, embrasser la vie religieuse et recevoir l'investiture et le rang de Religieux! Puissions-nous, étant devenus mendiants en présence de Bhagavat, accomplir les devoirs de la vie religieuse! Bhagavat alors leur dit, de sa voix qui a le son de celle de Brahmâ : Approchez, ô Religieux; accomplissez les devoirs de la vie religieuse! Et à peine eut-il prononcé ces paroles, qu'ils se trouvèrent rasés, couverts du vêtement religieux, portant à la main le vase qui se termine en bec d'oiseau, ayant une barbe et une chevelure de sept jours, et avec l'extérieur décent de Religieux qui auraient reçu l'investiture depuis cent ans. Approchez, leur dit [encore] le Tathâgata; et rasés, le corps couvert du vêtement religieux, sentant les vérités porter le calme dans tous leurs sens, ils se tinrent debout, puis s'assirent avec la permission du Buddha [2].

[1] Je ne suis pas certain d'avoir saisi le sens de cette expression : *Êkâyanô mârgô 'dhichṭhitaḥ*. Faut-il traduire plus simplement : « Bhagavat « bénit la route sur laquelle ils s'avançaient « tous ensemble ? »

[2] Je ne suis pas sûr d'entendre ce passage, où se trouve une négation qui n'est pas dans la version tibétaine, telle que la donne un passage de l'histoire de Pûrṇa, laquelle sera traduite plus bas : *Nâiva sthitâ Buddhamanôrathêna*, ce qui semble signifier : « Ils ne restèrent pas de« bout, conformément au désir du Buddha. » La version tibétaine s'exprime ainsi : *Sangs-rgyas-dgongs-pas lus-gzugs-bkab-par-gyur*, ce qui

« Ensuite Bhagavat, honoré, respecté, vénéré, adoré avec des hommages tels qu'en rendent les hommes et les Dieux ; entouré de personnages vénérables comme lui ; suivi de sept espèces de troupes et d'une grande foule de peuple ; Bhagavat, dis-je, se rendit au lieu où se trouvait l'édifice élevé pour lui ; et quand il y fut arrivé, il s'assit en face de l'Assemblée des Religieux, sur le siége qui lui était destiné. Aussitôt du corps de Bhagavat s'échappèrent des rayons, qui éclairèrent la totalité de l'édifice d'une lumière de couleur d'or. En ce moment Lûha sudatta, le maître de maison, s'étant levé de son siége, ayant rejeté sur une épaule son vêtement supérieur et posé à terre son genou droit, dirigea vers Bhagavat ses mains réunies en signe de respect, et lui parla ainsi : Que Bhagavat modère son ardeur ; je lutterai avec les Tîrthyas dans l'art d'opérer, à l'aide d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire ; je confondrai les Tîrthyas par la loi ; je satisferai les Dêvas et les hommes ; je comblerai de joie les cœurs et les âmes des gens de bien. — Ce n'est pas toi, maître de maison, qui as été provoqué par eux à faire des miracles, mais bien moi qui l'ai été. C'est moi qui dois, à l'aide de ma puissance surnaturelle, opérer des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire. Il ne serait pas convenable que les Tîrthyas pussent dire : Le Çramaṇa Gâutama n'a pas, pour opérer des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, la puissance surnaturelle que possède un de ses Auditeurs, un maître de maison, qui porte un vêtement blanc [1]. Va t'asseoir, maître de maison, sur ton siége ! Lûha sudatta se rassit en effet sur son siége. La prière qu'il avait exprimée

paraît signifier : « Avec la permission du Buddha, ils couvrirent leur corps. »

[1] C'est là une expression tout à fait caractéristique, et qui ne peut bien se comprendre que si l'on se rappelle que les Religieux buddhistes devaient porter un vêtement teint en jaune au moyen d'une terre ocreuse. Ce détail est exposé avec beaucoup d'intérêt dans le célèbre drame du *Mrïtch tchhakaṭî.* (Acte VIII, p. 213 et 216, édit. Calc.) Le texte désigne la couleur en question par le mot *kachâya,* « jaune « brun, » celui même qu'emploient nos légendes buddhiques. On voit par notre Sûtra que le blanc était la couleur du vêtement des personnes laïques, comparé à celui des Religieux qui était jaune ; et ce passage jette du jour sur un récit de l'histoire singhalaise, d'après lequel un roi qui veut dégrader des Religieux coupables, les dépouille de leur manteau jaune et leur ordonne de se vêtir d'étoffes blanches. (Upham, *The Mahâvansi, etc.* t. II, p. 91.) M. G. de Humboldt avait déjà fait la même remarque à l'occasion de quelques monuments du Buddhisme javanais ; et il avait très-judicieusement conjecturé que le blanc devait être la couleur des laïques, par opposition à la couleur jaune qui est celle des Religieux. (*Ueber die Kawi-Sprache,* t. I, p. 250.)

le fut également par Kâla, le frère du roi; par Rambhaka, le serviteur de l'ermitage; par la mère de Riddhila[1], dévote qui servait une Çramaṇâ; par Tchunda, le serviteur d'un Çramaṇa, et par la Religieuse Utpalavarṇâ[2].

« Ensuite le respectable Mahâ Mâudgalyâyana[3] s'étant levé de son siége,

[1] Je n'ai pas rencontré ce nom ailleurs; mes deux manuscrits sont si fautifs, que je serais tenté de supposer que *Riddhila* est une orthographe vicieuse de *Râhula*, le fils de Yaçôdharâ. On sait en effet que ce fut une des premières femmes qui embrassèrent la vie religieuse. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 308, note 21.) Je n'ai cependant pas cru devoir changer le texte.

[2] Ce nom signifie « Celle qui a la couleur « du lotus bleu. » C'est probablement la même que la Religieuse dont parle Fa hian, et qu'il nomme *Yeou pho lo*. M. A. Rémusat avait bien reconnu dans cette transcription le sanscrit *utpala*. (*Foe koue ki*, p. 124 et 131.) Le recueil publié récemment par M. Schmidt renferme une curieuse légende sur cette Religieuse. (*Der Weise und der Thor*, p. 206 sqq.) Il semblerait, d'après une note de Csoma (*Asiat. Res.* t. XX, p. 308, note 21), qu'Utpalavarṇâ, avant d'être Religieuse, avait été la troisième femme de Çâkyamuni. Mais dans un autre endroit de la Vie de Çâkya, Csoma désigne sa troisième épouse par un nom tibétain qui signifie « Née « de la gazelle. » (*Ibid.* p. 290.) Les Singhalais connaissent également cette Religieuse, et le Dîpavaṁsa en cite deux de ce nom parmi les femmes qui se convertirent les premières au Buddhisme. (Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. VII, p. 933.) Une de ces deux femmes peut avoir été l'épouse de Çâkya, quand il n'avait pas encore quitté le monde.

[3] Ce Religieux est avec Çâriputtra, le premier des disciples de Çâkyamuni. J'écris son nom *Mâudgalyâyana*, contrairement à l'autorité de la version tibétaine du Saddharma puṇḍarîka, qui lit ce mot avec un *nga* au lieu d'un *dga*, et contrairement aussi à l'opinion de Csoma, qui croit, je ne sais sur quel fondement, que ce terme signifie *le Mongol*, faisant ainsi remonter l'existence de ce nom de peuple jusqu'au 6e siècle au moins avant notre ère. (*Asiat. Researches*, t. XX, p. 49.) Lassen a déjà suffisamment fait justice de cette singulière hypothèse. (*Zeitschrift für die Kunde des Morgenland.* t. III, p. 158.) L'autorité de la version tibétaine du Saddharma et l'opinion de Csoma de Cörös sont déjà contredites par ce seul fait, que dans la version tibétaine du Vinaya vastu, je trouve ce nom propre écrit en tibétain de la manière suivante : *Moha-dgal-gyi bu*, « le fils de Mohudgal; » ce qui est une transcription suffisamment exacte de *Mudgala*. (*Hdul-va*, t. *kha* ou II, f. 64; t. *da* ou XI, f. 55.) J'en rencontre une orthographe encore meilleure dans les légendes tibétaines publiées par M. Schmidt : *Mâu-dgal-ya-na*. (*Der Weise und der Thor*, texte, p. 92.) Ajoutons que l'orthographe des textes pâlis appuie celle que je préfère. En effet, le nom pâli de *Moggallâna* résulte de la contraction de *dga* en *gga*. Si l'original eût eu *nga*, le pâli n'aurait eu rien à changer, et il eût écrit *Mongallâna*. Il est toutefois juste de dire que la confusion de *dga* et de *nga* est extrêmement facile, tant pour la prononciation que pour l'écriture. B. Hamilton a déjà remarqué que le nom actuel de la ville de Monghir, qu'il transcrit, d'après les natifs, *Mungger*, est écrit *Mudga giri* dans une ancienne inscription trouvée sur les lieux. (*History, Antiquities, etc. of Eastern India*, t. II, p. 45.) Notre Religieux est le sage même que les Chinois nomment *Mou kian lian*, suivant l'orthographe de M. A. Rémusat. (*Foe koue ki*, p. 32.) Il passe pour avoir été celui des disciples de Çâkya qui s'était acquis la plus grande force surnaturelle. (*Sumâgadhâ avad.*

ayant rejeté sur une épaule son vêtement supérieur, et posé à terre son genou droit, dirigea vers Bhagavat ses mains réunies en signe de respect, et lui parla ainsi : Que Bhagavat modère son ardeur; je lutterai avec les Tîrthyas dans l'art d'opérer, au moyen d'une puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire; je confondrai les Tîrthyas par la loi; je satisferai les Dêvas et les hommes; je comblerai de joie les cœurs et les âmes des gens de bien. — Tu es capable, ô Mâudgalyâyana, de confondre les Tîrthyas par la loi; mais ce n'est pas toi qui as été provoqué par eux à faire des miracles, c'est moi-même qui l'ai été. C'est moi qui dois, au moyen de ma puissance surnaturelle, opérer des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, et cela dans l'intérêt des créatures; c'est moi qui dois confondre les Tîrthyas, satisfaire les Dêvas et les hommes, combler de joie les cœurs et les âmes des gens de bien. Va, Mâudgalyâyana, te rasseoir sur ton siége ! Et Mahâ Mâudgalyâyana alla s'y rasseoir en effet.

« Alors Bhagavat s'adressa au roi du Kôçala, Prasênadjit, et lui dit : Qui demande, ô grand roi, que le Tathâgata opère des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, et cela dans l'intérêt des créatures ? Aussitôt Prasênadjit, le roi du Kôçala, s'étant levé de son siége, ayant rejeté sur une épaule son vêtement supérieur, et posé à terre son genou droit, dirigea vers Bhagavat ses mains réunies en signe de respect, et lui parla ainsi : C'est moi, seigneur, qui prie Bhagavat d'opérer, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire; que

f. 6 *a.*) Le grand géographe Ritter en a fait un artisan, et l'a nommé « le Dédale de la haute « antiquité indienne; » je ne puis pas croire que ce rapprochement soit sérieux. (*Erdkunde*, t. V, p. 821.) Klaproth se trompe comme Csoma, quand il avance que la forme sanscrite de ce nom propre est *Manggalyam;* mais il a le mérite d'approcher, avec le secours des Chinois, de la véritable signification du nom que portait le Brâhmane, auteur de la race dont était issu *Mâudgalyâyana.* (*Foe koue ki*, p. 68, note *a.*) Ce patronymique dérive en effet de *Mudgala*, où l'on reconnaît *mudga*, le *phaseolus Mungo;* ici encore, dans ce nom populaire, *nga* remplace le *dga* sanscrit. Le Harivamça cite un Mudgala, fils de Viçvâmitra, qui a pu être le chef de la famille à laquelle appartenait Mâudgalyâyana (Langlois, *Harivamsa*, t. I, p. 123 et 148); et dans la liste des vingt-quatre *Gôtras*, ou familles brâhmaniques, que donne le grand Dictionnaire de Râdhâ kant deb, on trouve le nom de *Mâudgalya*, c'est-à-dire « le « descendant de Mudgala. » (*Çabda kalpa drama*, t. I, p. 813 et 814.) Quand les légendes parlent de ce personnage, elles font toujours précéder son nom de l'épithète honorifique de *Mahâ*, « grand; » mais quand c'est Çâkyamuni qui lui adresse la parole, il ne fait jamais usage de ce titre. J'ai remarqué la même distinction en ce qui touche le nom de *Kâçyapa*.

Bhagavat opère des miracles dans l'intérêt des créatures; qu'il confonde les Tîrthyas; qu'il satisfasse les Dêvas et les hommes; qu'il comble de joie les cœurs et les âmes des gens de bien !

Alors Bhagavat entra dans une méditation telle, qu'aussitôt que son esprit s'y fut livré, il disparut de la place où il était assis, et que s'élançant dans l'air du côté de l'occident, il y parut dans les quatre attitudes de la décence, c'est-à-dire qu'il marcha, qu'il se tint debout, qu'il s'assit, qu'il se coucha. Il atteignit ensuite la région de la lumière; et il ne s'y fut pas plutôt réuni, que des lueurs diverses s'échappèrent de son corps, des lueurs bleues, jaunes, rouges, blanches, et d'autres ayant les plus belles teintes du cristal. Il fit apparaître en outre des miracles nombreux; de la partie inférieure de son corps jaillirent des flammes, et de la supérieure s'échappa une pluie d'eau froide. Ce qu'il avait fait à l'occident, il l'opéra également au midi; il le répéta dans les quatre points de l'espace; et quand, par ces quatre miracles, il eut témoigné de sa puissance surnaturelle, il revint s'asseoir sur son siége; et dès qu'il y fut assis, il s'adressa ainsi à Prasênadjit, le roi du Kôçala : Cette puissance surnaturelle, ô grand roi, est commune à tous les Auditeurs du Tathâgata.

« Une seconde fois encore, Bhagavat s'adressa ainsi à Prasênadjit, le roi du Kôçala : Qui demande, ô grand roi, que le Tathâgata opère, au moyen de la puissance surnaturelle qui lui est propre, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, et cela dans l'intérêt des créatures ? Alors le roi Prasênadjit s'étant levé de son siége, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] lui parla ainsi : C'est moi, seigneur, qui prie Bhagavat d'opérer, au moyen de la puissance surnaturelle qui lui est propre, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire, et cela dans l'intérêt des créatures. Que Bhagavat confonde les Tîrthyas; qu'il satisfasse les Dêvas et les hommes; qu'il comble de joie les cœurs et les âmes des gens de bien !

« En ce moment Bhagavat conçut une pensée mondaine. Or c'est une règle, que quand les Buddhas bienheureux conçoivent une pensée mondaine, tous les êtres, jusqu'aux fourmis et aux autres insectes, connaissent avec leur esprit la pensée du Bienheureux; mais quand ils conçoivent une pensée supérieure au monde, cette pensée est inaccessible aux Pratyêka Buddhas eux-mêmes, à plus forte raison l'est-elle aux Çrâvakas. Or Çakra, Brahmâ et les autres Dieux firent alors cette réflexion : Dans quelle intention Bha-

gavat a-t-il conçu une pensée mondaine? Et aussitôt cette idée leur vint à l'esprit : c'est qu'il désire opérer de grands miracles à Çrâvastî, dans l'intérêt des créatures. Alors Çakra, Brahmâ et les autres Dieux, ainsi que plusieurs centaines de mille de Divinités, connaissant avec leur esprit la pensée de Bhagavat, disparurent du monde des Dêvas avec autant de facilité qu'en mettrait un homme fort à étendre son bras fermé, ou à fermer son bras étendu, et vinrent se placer en face de Bhagavat. Là ayant fait trois fois le tour du Tathâgata, en le laissant à leur droite, Brahmâ et d'autres Dieux saluèrent ses pieds, en les touchant de la tête; et allant se placer à sa droite, ils s'y assirent. Çakra et d'autres Dieux, après lui avoir témoigné les mêmes respects, allèrent se placer à sa gauche et s'y assirent. Les deux rois des Nâgas, Nanda et Upananda, créèrent un lotus à mille feuilles, de la grandeur de la roue d'un char, entièrement d'or, dont la tige était de diamant, et vinrent le présenter à Bhagavat. Et Bhagavat s'assit sur le péricarpe de ce lotus, les jambes croisées, le corps droit, et replaçant sa mémoire devant son esprit. Au-dessus de ce lotus, il en créa un autre; et sur ce lotus Bhagavat parut également assis. Et de même devant lui, derrière lui, autour de lui, apparurent des masses de bienheureux Buddhas, créés par lui, qui s'élevant jusqu'au ciel des Akanichṭhas [1], formèrent une assemblée de Buddhas, tous créés par le Bienheureux. Quelques-uns de ces Buddhas magiques marchaient, d'autres se tenaient debout; ceux-là étaient assis, ceux-ci couchés; quelques-uns atteignaient la région de la lumière, et produisaient de miraculeuses apparitions de flammes, de lumière, de pluie et d'éclairs; plusieurs faisaient des questions, d'autres y répondaient et répétaient ces deux stances :

« Commencez, sortez [de la maison], appliquez-vous à la loi du Buddha; anéantissez l'armée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de roseaux.

« Celui qui marchera sans distraction sous la discipline de cette loi, échappant à la naissance et à la révolution du monde, mettra un terme à la douleur [2].

[1] C'est le nom du huitième des cieux superposés de la quatrième contemplation. Ce mot, qui doit se lire ainsi, et non *Aghanichta*, comme on l'a écrit d'après le Vocabulaire pentaglotte, signifie littéralement « celui qui n'est « pas le plus petit, » c'est-à-dire « le plus grand. » (*Foe koue ki*, p. 146. Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 103.)

[2] Ces deux maximes sont célèbres dans toutes les écoles buddhiques, et nous les re-

« Bhagavat disposa tout de telle sorte, que le monde tout entier put voir sans voile cette couronne de Buddhas, tout le monde, depuis le ciel des Akanichṭhas jusqu'aux petits enfants ; et cela eut lieu par la puissance propre du Buddha et par la puissance divine des Dêvas.

« En ce moment Bhagavat s'adressa ainsi aux Religieux : Soyez-en convaincus, ô Religieux, le miracle de cette masse de Buddhas qui s'élèvent régulièrement les uns au-dessus des autres, va disparaître en un instant. Et en effet, les Buddhas disparurent aussitôt. Après avoir ainsi témoigné de sa puissance surnaturelle, il se retrouva sur le siége qu'il occupait auparavant, et aussitôt il prononça les stances suivantes :

« L'insecte brille tant que ne paraît pas le soleil ; mais aussitôt que le soleil est levé, l'insecte est confondu par ses rayons et ne brille plus [1].

« De même ces sophistes parlaient, pendant que le Tathâgata ne disait rien ; mais maintenant que le Buddha parfait a parlé, le sophiste ne dit plus rien dans le monde, et son auditeur se tait comme lui.

« Ensuite Prasênadjit, le roi du Kôçala, parla ainsi aux Tîrthyas : Bhagavat vient d'opérer, au moyen de sa puissance surnaturelle, des miracles supérieurs à ce que l'homme peut faire ; opérez-en aussi à votre tour. Mais les Tîrthyas gardèrent le silence à ces paroles, ne songeant qu'à partir. Deux fois le roi Prasênadjit leur tint le même langage. Alors les Tîrthyas se poussant les uns les autres, se dirent entre eux : Lève-toi, c'est à toi de te lever ; mais aucun d'eux ne se leva.

« Or en ce temps-là se trouvait dans cette assemblée Pâñtchika, le grand général des Yakchas. Cette réflexion lui vint à l'esprit : Voilà des imposteurs qui tourmenteront longtemps encore Bhagavat et l'Assemblée des Religieux. Plein de cette idée, il suscita un grand orage, accompagné de vent et de

trouverons mot pour mot dans celle du Sud chez les Singhalais ; je chercherai alors à établir qu'elles ont été primitivement conçues en pâli, et de là traduites en sanscrit. Csoma en a donné la traduction d'après une version tibétaine, qui diffère de la mienne pour le second vers : *Dhunîta mrĭtyanaḥ sâinyam naḍâgâram iva kuñdjaraḥ*. « Triomphez de l'armée du maître « de la mort (les passions), qui ressemblent à « un éléphant dans cette demeure de boue (le « corps). » Ou bien : « Domptez vos passions, « comme un éléphant foule tout sous ses pieds « dans un lac fangeux. » Je ne pense pas que l'original sanscrit se prête à aucune de ces deux traductions, et je crois même qu'on pourrait retrouver celle que je propose dans la version tibétaine. (Csoma, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 79.)

[1] Mes deux manuscrits sont ici très-fautifs ; j'ai cherché le sens le plus vraisemblable.

pluie, qui fit disparaître l'édifice destiné aux Tîrthyas. Ceux-ci atteints par le tonnerre et par la pluie, se mirent à fuir dans toutes les directions. Plusieurs centaines de mille d'êtres vivants, chassés par cette pluie violente, se rendirent au lieu où se trouvait Bhagavat; et quand ils y furent arrivés, ayant salué ses pieds en les touchant de la tête, ils s'assirent de côté. Mais Bhagavat disposa toutes choses de façon qu'il ne tomba pas même une seule goutte d'eau sur cette assemblée. Alors ces nombreuses centaines de mille d'êtres vivants firent entendre ces paroles de louange : Ah Buddha ! ah la Loi ! ah l'Assemblée ! ah que la Loi est bien renommée ! Et Pâñtchika, le général des Yakchas, disait aux Tîrthyas : Et vous, imposteurs, réfugiez-vous donc auprès de Bhagavat, auprès de la Loi, auprès de l'Assemblée des Religieux! Mais eux s'écrièrent en fuyant : Nous nous réfugions dans la montagne ; nous cherchons un asile auprès des arbres, des murs et des ermitages.

« Alors Bhagavat prononça, dans cette occasion, les stances suivantes :

« Beaucoup d'hommes, chassés par la crainte, cherchent un asile dans les montagnes et dans les bois, dans les ermitages et auprès des arbres consacrés.

« Mais ce n'est pas le meilleur des asiles ; ce n'est pas là le meilleur refuge, et ce n'est pas dans cet asile qu'on est délivré de toutes les douleurs.

« Celui, au contraire, qui cherche un refuge auprès du Buddha, de la Loi et de l'Assemblée, quand il voit avec la sagesse les quatre vérités sublimes,

« Qui sont la douleur, la production de la douleur, l'anéantissement de la douleur et la marche qui y conduit, et la voie formée de huit parties, voie sublime, salutaire, qui mène au Nirvâṇa,

« Celui-là connaît le meilleur des asiles, le meilleur refuge ; dès qu'il y est parvenu, il est délivré de toutes les douleurs.

« Alors Pûraṇa fit la réflexion suivante : Le Çramaṇa Gâutama va m'enlever mes Auditeurs. Plein de cette idée, il s'enfuit en disant : Je vais vous exposer le fond de la loi, et il se mit à répéter ces propositions hétérodoxes : Le monde est périssable ; il est éternel ; il est périssable à la fois et éternel; il n'est ni périssable ni éternel; l'âme, c'est le corps; autre chose est l'âme, autre chose est le corps. Telles étaient, pour le dire en un mot, les propositions hétérodoxes qu'il communiquait [à ses disciples]. Aussi l'un se mit à dire : Le monde est périssable. Un second reprit : Il est éternel et périssable : l'âme, c'est le corps ; autre chose est l'âme, autre chose

est le corps. C'est ainsi que livrés aux discussions, aux querelles, divisés d'opinions, ils se mirent à disputer entre eux. Pûraṇa lui-même eut peur, et il prit la fuite. Au moment où il s'en allait, il fut rencontré par un eunuque, qui en le voyant récita cette stance :

« D'où viens-tu donc, les mains ainsi pendantes, semblable à un bélier noir, dont on aurait brisé la corne? Ignorant la loi promulguée par le Djina, tu brais comme l'âne du Kôla (Kalinga?). Pûraṇa lui répondit : Le moment du départ est venu pour moi; mon corps n'a plus ni force ni vigueur. J'ai connu les êtres; ils ont en partage le plaisir et la peine. La science des Arhats est [seule] en ce monde, sans voiles; j'en suis bien éloigné. L'obscurité est profonde; celui qui la dissipe, tombe dans le désir[1]. Dis-moi donc, être vil, où se trouve l'étang aux eaux froides? L'eunuque reprit à son tour : Voici, ô le dernier des Çramaṇas, l'étang froid, qui est rempli d'eau et couvert de lotus; est-ce que tu ne le vois pas, méchant homme? Toi, tu n'es ni un homme, ni une femme, reprit Pûraṇa; tu n'as ni barbe, ni mamelles; ta voix est saccadée comme celle d'un jeune Tchakravâka; aussi te nomme-t-on *Vâtahata* (battu par le vent)[2].

« Ensuite le mendiant Pûraṇa, s'étant attaché au cou une jarre pleine de sable, se précipita dans le lac froid et y trouva la mort. Cependant les autres mendiants, qui le cherchaient, ayant rencontré dans le chemin une courtisane, lui adressèrent cette question : Femme, n'as-tu pas vu, venant par ici, un certain Pûraṇa vêtu de la ceinture de la loi et portant un vase, selon l'usage de ceux qui se tiennent dans les cimetières? La courtisane répondit : Condamné au séjour des tourments, condamné à l'Enfer, votre Pûraṇa, qui court les mains pendantes, périt avec ses pieds et ses mains blanches[3]. Femme, dirent les mendiants, ne parle pas ainsi; cela n'est pas bien dit à toi : il accomplit la loi le solitaire qui est vêtu de la ceinture de la loi. Comment peut-il être sage, reprit la courtisane, celui qui por-

[1] Cette dernière phrase est certainement altérée; je me suis attaché à la traduire tout à fait littéralement. Cela n'affecte heureusement pas le sens général des paroles que prononce Pûraṇa au moment où il se décide à quitter la vie. Je pense que l'étang aux eaux froides est une expression analogue à celle de la *froide forêt*, que l'on voit toujours citée dans les légendes, quand on parle de porter un mort au cimetière. Cet étang est celui dans lequel Pûraṇa veut se noyer, projet qu'il exécute en effet.

[2] J'avoue que je ne saisis pas cette allusion; le mot *Vâtahata* est-il une épithète du Tchakravâka, nom de l'*Anas casarca?*

[3] Est-ce ici une allusion à la pâleur de ces membres dans la mort?

tant les signes de la virilité, se promène nu dans les villages, aux yeux du peuple? Celui qui suit la loi couvre le devant de son corps d'un vêtement; [sinon] le roi doit lui couper les oreilles avec le glaive[1].

« Ensuite les mendiants se dirigèrent vers l'étang aux eaux froides; et là ils virent Pûraṇa Kâçyapa mort et ayant fait son temps. Ils l'en retirèrent, et l'ayant placé dans un autre endroit, ils s'éloignèrent.

« Cependant Bhagavat produisit une figure magique de Buddha, qui portait les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme, qui était rasée et couverte du vêtement religieux. Or c'est une règle, que les Buddhas bienheureux discutent avec la figure magique qu'ils ont créée. Mais si c'est un Çrâvaka qui produit une figure magique, cette figure parle lorsque parle le Çrâvaka, et elle se tait lorsqu'il se tait. Quand un seul parle, toutes les figures magiques créées par lui parlent en même temps. Quand un seul garde le silence, toutes le gardent également. Bhagavat au contraire fait une question à sa figure magique, et cette figure en donne la solution; car c'est là une règle pour les Tathâgatas vénérables, parfaitement et complétement Buddhas.

« Quand cette grande foule de peuple eut été ainsi favorablement disposée, Bhagavat qui connaissait l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de tous ceux qui l'entouraient, leur fit une exposition de la loi propre à leur faire pénétrer les quatre vérités sublimes, de sorte que parmi ces nombreuses centaines de mille d'êtres vivants, les uns reçurent avidement et comprirent les formules de refuge et les préceptes de l'enseignement[2], les autres virent face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti, celle des Sakrĭd âgamins et celle des Anâgâmins. Quelques-uns étant entrés dans la vie religieuse, obtinrent l'état d'Arhat, par l'anéantissement de toutes les corruptions; d'autres firent croître les semences qui devaient un jour produire pour eux l'Intelligence des Çrâvakas, ou celle des Pratyêka Buddhas. Enfin, cette réunion tout entière fut absorbée dans le Buddha, plongée dans la Loi, entraînée dans l'Assemblée. Quand Bhagavat eut ainsi disposé cette réunion d'hommes, il se leva de son siége et se retira.

[1] Pûraṇa était donc un mendiant nu, et les mots « vêtu de la ceinture de la loi » sont une expression mystique indiquant sa nudité.

[2] Il y a ici quatre mots que j'ai omis, parce qu'ils brisent évidemment la phrase, où ils paraissent s'être introduits comme une glose dans un texte; les voici : *Mûrdhânaḥ kchântayô lâukikâ agradharmâḥ.*

« Ils sont heureux les hommes qui, dans le monde, cherchent un refuge auprès du Buddha; ils parviendront au Nirvâṇa, pour prix des respects qu'ils lui auront témoignés.

« Ceux qui rendront, ne fût-ce que quelques honneurs, au Djina, chef des hommes, après avoir habité les divers cieux, obtiendront le séjour immortel[1]. »

Les succès de Çâkya excitaient cependant la jalousie de ses adversaires, et l'on rencontre dans le Divya avadâna plus d'une trace des sentiments de joie avec lesquels les Brâhmanes accueillaient l'espérance de le voir vaincu. Une légende déjà citée m'en fournit un exemple auquel j'ai fait plus haut allusion, mais seulement en passant. Çâkya avait prédit à un marchand qu'il aurait un fils qui devait se faire Religieux buddhiste. Un Brâhmane que le marchand consulte, interprète d'une façon insidieuse cette prédiction; et le marchand, effrayé de l'avenir, veut faire avorter sa femme, qui meurt par suite de ses tentatives. Quand les Brâhmanes de Râdjagrïha apprennent que cette femme est morte, ils se répandent par la ville et vont dans les rues et sur les places publiques, rappelant la prédiction faite par Çâkya, l'accusant de mensonge et d'impuissance, et terminant ainsi leurs discours: « Maintenant, voilà cette femme morte: voilà qu'on la transporte au cimetière de la froide forêt; celui qui n'a pas même la racine de l'arbre, comment pourrait-il avoir des branches, des feuilles et des fleurs[2]? » Cela n'empêche pas le Buddha de sauver l'enfant que la mère portait dans son sein; mais pour nous de pareils détails sont une preuve de l'espèce d'hostilité avec laquelle les Brâhmanes et en général les Religieux des autres sectes accueillaient les prétentions de Çâkyamuni.

A ce texte je crois utile d'en ajouter un autre qui nous montre jusqu'où allait quelquefois le ressentiment des Brâhmanes contre le solitaire de la race de Çâkya.

[1] *Prâtihârya sûtra*, dans *Divya avad.* f. 69 *b* sqq. man. Soc. Asiat. f. 88 *a* sqq. de mon man. *Bkah-hgyur*, sect. *Hdul-va*, vol. *da* ou XI, p. 230 sqq. Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 90. La version tibétaine diffère notablement du texte sanscrit, et de plus l'exemplaire du Kahgyur qui la renferme est ici très-mal imprimé et presque illisible. Cette difficulté, jointe à ce que le tibétain m'est moins familier que le sanscrit, m'a privé de l'usage de cette version. La fin de ce morceau est manifestement altérée dans nos deux manuscrits; de plus elle renferme des allusions à des idées qui ne reparaissent pas ailleurs : c'est, de tous les Sûtras, le plus difficile que j'aie encore rencontré.

[2] *Djyôtichka*, dans *Divya avad.* f. 131 *a*.

« Lorsque, dit la légende de Mêṇḍhaka, Bhagavat eut accompli de grands miracles dans la ville de Çrâvastî, les Dêvas et les hommes furent remplis de joie, les cœurs des gens de bien furent comblés de satisfaction. Alors les Tîrthyas, dont la puissance était brisée, se retirèrent dans les contrées voisines [de l'Inde centrale]; quelques-uns se rendirent dans la ville de Bhadram̃kara [1] et s'y établirent. Là ces Religieux apprirent que le Çramaṇa Gâutama se dirigeait vers la ville; et troublés à cette nouvelle, ils se dirent les uns aux autres : Nous avons été chassés autrefois du Madhyadêça par le Çramaṇa Gâutama; s'il vient maintenant ici, il nous en chassera certainement de même; cherchons donc un moyen d'éviter ce malheur. S'étant rendus dans la salle où le peuple va demander du secours, ils se mirent à crier : Justice ! justice ! Aussitôt le peuple se dit : Qu'est-ce que cela ? Allons voir ce qui se passe; et il dit aux Tîrthyas : Pourquoi ces cris ? Nous vous voyons parfaitement heureux, et nous n'apercevons pas de quel malheur vous pouvez vous plaindre. Seigneurs, répondirent les Tîrthyas, il s'agit d'un malheur qui va fondre sur nous. Le Çramaṇa Gâutama s'avance, frappant avec le tranchant de la foudre, et privant les pères de leurs enfants, et les femmes de leurs maris. Or, seigneurs, s'il vient ici, il faudra que nous quittions la place, au moment même où il s'y établira. Restez, s'écria le peuple, vous ne devez pas vous en aller. Mais les Tîrthyas répondirent : Non, nous ne resterons pas, parce que vous ne voudrez pas nous écouter. Parlez, reprit le peuple, nous écouterons. Il faut, dirent alors les Tîrthyas, qu'après avoir fait sortir tout le peuple du pays de Bhadram̃kara, on abandonne la ville, on passe la charrue sur les pâturages, on renverse les bornes des champs, on coupe les arbres à fleurs et à fruits, et on empoisonne les fontaines. Seigneurs, s'écria le peuple, restez, nous exécuterons tout ce que vous ordonnez. Les Tîrthyas se retirèrent, et aussitôt on fit sortir tout le

[1] Je n'ai jusqu'ici rien trouvé dans les légendes, qui indique dans quelle partie de l'Inde il faut chercher cette ville; c'est probablement au nord ou à l'ouest du Kôçala. Je ne connais pas positivement quelle est la forme ancienne du nom actuel de *Bahraitch*, qui est celui d'un district et d'une ville au nord d'Aoude et à l'est de la rivière Devha (*Dvivâha*); peut-être n'est-elle autre que *Bhadram̃kara* ou *Bhadrakara*, dont *Bahraitch* peut bien être une altération provinciale. Au reste le nom de *Bhadrakara* est déjà connu dans la nomenclature géographique de l'Inde; Wilford l'a extrait d'une liste de noms de peuples qui fait partie du Brahmâṇḍa purâṇa. Les Bhadrakâras y sont compris au nombre des tribus habitant le Madhyadêça, ou l'Inde centrale. (*Asiat. Researches*, t. VIII, p. 336, éd. Calc.)

peuple du pays de Bhadram̃kara; la ville fut abandonnée; la charrue fut traînée sur les pâturages, les bornes des champs renversées, les arbres à fleurs et à fruits coupés, et les eaux empoisonnées.

« En ce moment Çakra, l'Indra des Dêvas, fit cette réflexion : Il ne serait pas convenable à moi de souffrir que l'on ne rendît pas les devoirs de l'hospitalité à Bhagavat, à celui qui pendant trois Asam̃khyêyas de Kalpas a su, au moyen de cent mille œuvres difficiles, remplir les devoirs des six perfections, et qui est parvenu à la science suprême. Bhagavat, qui est supérieur à tous les mondes, qui est universellement vainqueur, va donc ainsi parcourir une contrée déserte! Pourquoi ne déploierais-je pas mon zèle, afin que Bhagavat, accompagné de l'Assemblée de ses disciples, éprouve le contact du bonheur? Aussitôt il donne aux fils des Dêvas, maîtres des vents, l'ordre qui suit : Allez dans le pays où se trouve la ville de Bhadram̃kara, et desséchez-y les eaux empoisonnées. Il donne ensuite aux fils des Dêvas, maîtres de la pluie, l'ordre suivant : Remplissez les sources d'une eau vivifiante. Il dit aux Dêvas qui forment la suite des quatre grands rois [du ciel] : Allez vous établir dans les campagnes de Bhadram̃kara. Et aussitôt les fils des Dêvas, maîtres des vents, desséchèrent les eaux empoisonnées; les fils des Dêvas, maîtres de la pluie, remplirent d'une eau vivifiante les creux, les fontaines, les puits, les étangs et les lacs. Les Dêvas qui forment la suite des quatre grands rois [du ciel], s'établirent dans tout le pays où est située la ville de Bhadram̃kara, et les campagnes devinrent riches et florissantes. Cependant les Tîrthyas, réunis aux habitants de la ville, envoyèrent des espions dans le pays : Allez, leur dirent-ils, et voyez quel est l'état des campagnes. Arrivés près de Bhadram̃kara, les espions virent les campagnes extraordinairement florissantes; et à leur retour ils dirent aux Tîrthyas : Seigneurs, nous n'avons jamais vu les campagnes aussi riches, ni aussi florissantes. Les Tîrthyas dirent alors au peuple : Seigneurs, celui qui change ainsi pour vous les objets matériels, changera bien aussi vos dispositions. — Pourquoi cela? — Soyez-nous entièrement dévoués, ou bien vous nous voyez pour la dernière fois, nous partons. Le peuple leur répondit : Restez, seigneurs; que vous fait donc le Çramaṇa Gâutama? C'est un Religieux mendiant, et vous êtes aussi des Religieux qui vivez d'aumônes. Est-ce qu'il vous enlèvera les aumônes qui vous sont destinées? Les Tîrthyas répondirent : Nous resterons à condition qu'il sera convenu que personne n'ira

voir le Çramaṇa Gâutama, et que celui qui se rendra auprès du Çramaṇa sera condamné à une amende de soixante Kârchâpaṇas[1]. Le peuple y consentit et accepta la convention. Quelque temps après, Bhagavat ayant traversé la campagne, entra dans la ville de Bhadraṁkara, et il s'y établit dans le pavillon du sud.

« Or il y avait en ce temps-là dans Bhadraṁkara la fille d'un Brâhmane de Kapilavastu, laquelle était mariée à un homme du pays. Du haut de l'enceinte [qui entourait la ville], elle aperçut dans l'obscurité Bhagavat; et elle fit cette réflexion : Le voilà ce bienheureux, la joie de la famille des Çâkyas, qui après avoir abandonné sa maison et la royauté, est entré dans la vie religieuse; le voilà aujourd'hui dans les ténèbres! S'il y avait ici une échelle, je prendrais une lampe et je descendrais. En ce moment Bhagavat connaissant la pensée qui s'élevait dans l'esprit de cette femme, créa miraculeusement une échelle. Aussitôt la femme, contente, joyeuse, ravie, ayant pris une lampe et étant descendue par l'échelle, se rendit au lieu où se trouvait Bhagavat. Quand elle y fut arrivée, ayant placé sa lampe en face de Bhagavat et ayant salué ses pieds en les touchant de la tête, elle s'assit pour entendre la loi. Alors Bhagavat connaissant quels étaient l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de cette femme, lui fit l'exposition de la loi propre à faire pénétrer les quatre vérités sublimes, de telle sorte qu'elle se sentit de la foi en la formule par laquelle on cherche un refuge auprès du Buddha. Bhagavat ajouta ensuite : Va, jeune femme, rends-toi au lieu où demeure Mêṇḍhaka, le maître de maison; et quand tu l'auras trouvé, annonce-lui que tu viens de ma part, et reporte-lui ces paroles : Maître de maison, c'est à ton intention que je suis venu ici; et toi, tu fermes la porte de ta maison! Est-il convenable de recevoir un hôte comme tu fais? Et s'il te répond : Je suis retenu par la convention arrêtée entre les gens du pays, tu lui diras : Ton fils porte attachée sur les reins une bourse qui renferme cent pièces d'or; s'il en prend cent ou mille pièces, la bourse se remplit toujours; elle ne s'épuise jamais; et tu ne peux donner soixante Kârchâpaṇas pour venir me voir!

« La jeune femme ayant répondu à Bhagavat qu'elle ferait ce qu'il lui

[1] On peut, d'après les observations faites dans la note rejetée à l'Appendice n° III, évaluer cette somme à environ soixante sous, pesant chacun 11,375 grammes, c'est-à-dire à peu près 3 francs 40 centimes, avec une légère fraction en plus.

ordonnait, partit aussitôt et se rendit à l'endroit où quelqu'un lui avait indiqué que demeurait Mêṇḍhaka. Quand elle fut en sa présence, elle lui parla ainsi : Bhagavat m'envoie vers toi. Le marchand répondit aussitôt : Je salue le bienheureux Buddha. Maître de maison, reprend la jeune femme, voici ce que dit Bhagavat : C'est à ton intention que je suis venu ici; et toi, tu fermes la porte de ta maison! Est-il convenable de recevoir un hôte comme tu fais? Jeune femme, reprit le maître de maison, le peuple est convenu que personne n'irait voir le Çramaṇa Gâutama; celui qui ira vers lui, sera condamné à une amende de soixante Kârchâpaṇas. Maître de maison, répondit la jeune femme, voici ce que dit Bhagavat : Ton fils porte attachée sur les reins une bourse qui renferme cent pièces d'or; s'il y prend cent ou mille pièces, la bourse se remplit toujours; elle ne s'épuise jamais; et tu ne peux donner soixante Kârchâpaṇas pour venir me voir! Le maître de maison se dit alors à lui-même : Personne ne le saura, car Bhagavat seul sait tout : je vais aller le voir. Ayant donc laissé soixante Kârchâpaṇas à la porte de sa maison, il descendit par l'échelle que lui avait indiquée la fille du Brâhmane, et il se dirigea vers l'endroit où se trouvait Bhagavat. Quand il y fut arrivé, ayant salué ses pieds en les touchant de la tête, il s'assit en face de lui pour entendre la loi. Alors Bhagavat connaissant quels étaient l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de Mêṇḍhaka le maître de maison, lui fit l'exposition de la loi propre à faire pénétrer les quatre vérités sublimes, de telle sorte qu'après l'avoir entendue, le maître de maison vit face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti. Quand il eut vu la vérité, il dit à Bhagavat : Seigneur, le corps du peuple qui habite la ville de Bhadraṁkara recevra-t-il des lois comme celles que je viens d'entendre? Maître de maison, répondit Bhagavat, la totalité du peuple, après s'être réunie en foule auprès de toi, les recevra. Alors Mêṇḍhaka le maître de maison quitta Bhagavat, après avoir salué ses pieds en les touchant de la tête, et se rendit à sa demeure. Ayant ensuite fait dresser au milieu de la ville un monceau de Kârchâpaṇas, il récita cette stance :

« Que celui qui veut voir le Djina vainqueur de la passion et du péché, affranchi de tout lien, incomparable, miséricordieux et pur, accoure vite avec un cœur constant et bien affermi; je lui donnerai l'argent nécessaire.

« A ces mots le peuple s'écria : Maître de maison, c'est donc un bonheur que la vue du Çramaṇa Gâutama? Oui, un bonheur, répondit Mêṇḍhaka.

Si cela est, reprit la foule, le peuple seul a fait une convention, que le peuple la casse maintenant: qui peut l'en empêcher? Ayant donc déclaré non avenue la convention, les habitants commencèrent à sortir [de la ville]. Mais comme ils se pressaient les uns contre les autres, ils ne pouvaient sortir. Alors le Yakcha qui porte la foudre, prenant pitié de cette foule destinée à être convertie, lança le tonnerre et abattit une portion du rempart. Plusieurs centaines de mille d'habitants sortirent alors, les uns poussés par un empressement naturel, les autres excités par les anciennes racines de vertu qui étaient en eux. S'étant rendus auprès de Bhagavat, ils saluèrent ses pieds et s'assirent en face de lui[1]. »

Le passage que je viens de citer le dernier me conduit naturellement à parler des moyens qu'employait Çâkya pour convertir le peuple à sa doctrine. Ces moyens étaient la prédication, et, suivant les légendes, les miracles. Laissons pour un moment de côté les miracles, qui ne valent pas mieux que ceux que lui opposaient les Brâhmanes. Mais la prédication est un moyen tout à fait digne d'attention, et qui, si je ne me trompe, était inouï dans l'Inde avant la venue de Çâkya. J'ai déjà insisté, dans la première section de ce Mémoire, sur la différence de l'enseignement buddhique comparé avec celui des Brâhmanes. Cette différence est tout entière dans la prédication, laquelle avait pour effet de mettre à la portée de tous des vérités qui étaient auparavant le partage des castes privilégiées. Elle donne au Buddhisme un caractère de simplicité, et, sous le rapport littéraire, de médiocrité qui le distingue de la manière la plus profonde du Brâhmanisme. Elle explique comment Çâkyamuni fut entraîné à recevoir au nombre de ses auditeurs, des hommes que repoussaient les classes les plus élevées de la société. Elle rend compte de ses succès, c'est-à-dire de la facilité avec laquelle se répandit sa doctrine et se multiplièrent ses disciples. Enfin elle donne le secret des modifications capitales que la propagation du Buddhisme devait apporter à la constitution brâhmanique, et des persécutions que la crainte d'un changement ne pouvait manquer d'attirer sur les Buddhistes, du jour où ils seraient devenus assez forts pour mettre en péril un système politique principalement fondé sur l'existence et la perpétuité des castes. Ces faits sont si intimement liés entre eux, qu'il suffit que le premier se soit produit, pour que les autres se soient, avec le temps, développés d'une manière presque

[1] *Mêṇḍhaka*, dans *Divya avadâna*, f. 61 *a* sqq.

nécessaire. Mais les circonstances extérieures ont pu favoriser ce développement; les esprits ont pu se trouver plus ou moins heureusement préparés; l'état moral de l'Inde, en un mot, a pu seconder l'empressement du peuple à écouter les enseignements de Çâkya. Voilà ce que les Sûtras qui nous font assister aux premiers temps de la prédication du Buddhisme, peuvent seuls nous apprendre, et c'est le sujet sur lequel il importe d'arrêter en ce moment notre attention.

J'ai dit tout à l'heure que le moyen employé par Çâkya pour convertir le peuple à sa doctrine, était, outre la supériorité de son enseignement, l'éclat de ses miracles. Les preuves de cette assertion se rencontrent à chaque page des Sûtras, et je vois souvent répétée cette espèce de maxime : « Les miracles opérés par une puissance surnaturelle attirent bien vite les hommes « ordinaires [1]. » A ce moyen répondent toujours les sentiments de bienveillance et de foi qu'éveille chez ceux qui viennent à écouter ou seulement à voir le Buddha, l'influence des actions vertueuses qu'ils ont accomplies dans des existences antérieures. C'est là un des thèmes favoris des légendaires; il n'y a pas, à vrai dire, une seule conversion qui ne soit préparée par la bienveillance que l'auditeur du Buddha se sent pour lui et pour sa doctrine; et Çâkya se plaît à raconter longuement devant ses disciples les actions qu'ils ont faites jadis pour avoir mérité de renaître de son temps, d'assister à sa prédication et de se sentir touchés de bienveillance en sa faveur. Cette bienveillance, ou pour le dire plus clairement, cette espèce de grâce, est le grand mobile des conversions les plus inexplicables d'ailleurs; c'est le lien par lequel Çâkya rattache le présent nouveau qu'introduit sa doctrine, à un passé inconnu qu'il explique dans l'intérêt de sa prédication. On comprend sans peine l'action que devait exercer un semblable moyen sur l'esprit d'un peuple chez lequel la croyance à la loi de la transmigration était aussi généralement admise. En partant de cette croyance, sur laquelle il s'appuyait pour autoriser sa mission, Çâkya paraissait plutôt exposer le passé que changer le présent; et l'on ne peut douter qu'il ne s'en soit servi pour justifier des conversions que condamnaient les préjugés des hautes castes auxquelles il appartenait par la naissance. Mais ce mobile de la grâce est essentiellement religieux, et il est de ceux dont les légendaires ont pu et sans doute ont dû exagérer l'emploi après coup et quand

[1] *Sahasôdgata*, dans *Divya avadâna*, f. 156 *a*.

le Buddhisme eut acquis une importance qu'il n'avait certainement pas encore au temps de Çâkya. Des motifs plus humains ont dû vraisemblablement agir sur les esprits, et favoriser la propagation d'une croyance dont les débuts annoncent seulement une de ces sectes qui ont de tout temps été si nombreuses dans l'Inde et dont le Brâhmanisme tolère l'existence en les méprisant. Ces motifs sont individuels ou généraux ; j'en vais rapporter quelques-uns qui sont empruntés aux Sûtras et aux légendes du recueil souvent cité dans ces recherches.

J'ai parlé plus haut du fils d'un Brâhmane auquel son père avait voulu, mais en vain, donner une éducation conforme à sa naissance, et qui n'avait pu même apprendre à lire, ni à écrire. Ce jeune Brâhmane, chose remarquable, se trouve excellent pour faire un Buddhiste, et il apprend bien vite d'un Religieux sectateur de Çâkya, ce que sont les voies des actions vertueuses, ainsi que la théorie de l'origine et de l'anéantissement des causes successives de l'existence. Cet enseignement suffit pour lui inspirer le désir d'embrasser la vie religieuse, désir qu'il exprime par la formule rapportée plus haut. La seule précaution que prenne le jeune homme, c'est de ne pas revêtir le costume des Buddhistes dans la ville même où il est connu comme Brâhmane; mais il demande à son maître de se retirer dans la campagne, et c'est là qu'il se livre au double exercice spirituel qui doit lui donner la science de la Loi, savoir la méditation et la lecture[1]. Une conversion de ce genre est parfaitement naturelle, et il paraît qu'il a toujours été plus facile dans l'Inde d'embrasser le rôle commode et indépendant de l'ascète, que de rester dans la société, où le joug pesant de la caste enchaîne l'homme pendant tous les instants de sa vie. Aussi regardé-je l'aveu de la légende comme très-précieux pour l'histoire des premiers temps du Buddhisme; il est avéré pour nous, que la doctrine de Çâkya était devenue, probablement assez vite, une sorte de dévotion aisée qui recrutait parmi ceux qu'effrayaient les difficultés de la science brâhmanique.

En même temps que le Buddhisme attirait à lui les Brâhmanes ignorants, il accueillait avec un empressement égal les pauvres et les malheureux de toutes les conditions. La curieuse légende de Pûrṇa, dont il sera question plus bas, en fournit un exemple. Pûrna, fils d'un marchand et d'une esclave, revenait de son septième voyage sur mer; il avait amassé des richesses im-

[1] *Tchûḍâ pakcha*, dans *Divya avadâna*, f. 277 *a*.

menses, et son frère aîné, voulant l'établir, lui parle ainsi : « Mon frère, in-« dique-moi un homme riche ou un marchand dont je puisse demander la « fille pour toi. Pûrṇa lui répond : Je ne désire pas le bonheur des sens; « mais si tu me donnes ton autorisation, j'embrasserai la vie religieuse. Com-« ment? reprend son frère, quand nous n'avions à la maison aucun moyen « d'existence, tu n'as pas songé à embrasser la vie religieuse; pourquoi y « entrerais-tu aujourd'hui [1]? » Il était donc admis que les pauvres et ceux qui n'avaient aucun moyen d'existence pouvaient se faire mendiants, et le Buddhisme, pour augmenter le nombre de ses adeptes, n'avait qu'à profiter de cette disposition des esprits. Voici encore une autre preuve de ce fait. Un ascète de la caste brâhmanique, expliquant à sa manière la prédiction qu'avait faite Çâkya sur un enfant qui n'était pas encore né, s'exprime ainsi : « Quand Gâutama t'a dit, L'enfant embrassera la vie religieuse sous ma loi, « il a dit vrai; car quand ton fils n'aura plus ni de quoi manger, ni de quoi « se vêtir, il ira auprès du Çramaṇa Gâutama pour se faire mendiant [2]. » Ce passage ne nous rappelle-t-il pas le joueur malheureux de la comédie indienne, qui dégoûté du jeu par la mauvaise fortune qui le poursuit, se décide à renoncer au monde pour se faire Religieux buddhiste, et qui s'écrie : « Alors je marcherai tête levée sur la grande route [3]? » Cette sorte de prédestination des pauvres à l'adoption de la doctrine nouvelle se représente à chaque instant dans les Sûtras et dans les légendes. Une des histoires tibétaines traduites en allemand par M. Schmidt, mais primitivement composées sur des originaux sanscrits, nous montre un Dieu qui aspire à se faire Religieux buddhiste, et qui se plaint que sa condition élevée lui rende difficile l'accomplissement de ses désirs. « Je veux me faire Religieux, dit-il, « et pratiquer la sainte doctrine; mais il est difficile d'embrasser la vie reli-« gieuse, si l'on renaît dans une race élevée et illustre; cela est facile, au « contraire, quand on est d'une pauvre et basse extraction [4]. »

Une grande et soudaine infortune est souvent aussi, pour celui qui l'éprouve, un motif décisif de quitter le monde et de se faire Religieux buddhiste. Quand le jeune Kâla, frère de Prasênadjit, roi du Kôçala, est mutilé par ordre du roi, et qu'il est guéri miraculeusement par Ânanda, il se retire

[1] *Pûrṇa*, dans *Divya avadâna*, f. 17 *b*.

[2] *Djyôtichka*, ibid. f. 13 *a*.

[3] *Mrĭtch tchhakaṭî*, acte II, p. 83 du texte de Calcutta. Wilson, *Hindu Theatre*, t. I, p. 56.

[4] *Der Weise und der Thor*, p. 40 et 41, trad. allemande.

dans l'ermitage de Bhagavat et se destine à le servir [1]. Nous possédons une légende consacrée tout entière au récit des malheurs de Svâgata, le fils d'un marchand, lequel, après être tombé au dernier degré de l'abaissement et de la misère, se convertit au Buddhisme en présence de Çâkyamuni [2]. La facilité avec laquelle ce dernier admettait au nombre de ses disciples les hommes repoussés par les premières classes de la société indienne, était, de la part des Brâhmanes et des autres ascètes, un sujet fréquent de reproches; et on voit, dans la légende même qui vient d'être citée, les Tîrthyas se moquer amèrement de Bhagavat, au sujet de la conversion de Svâgata. Mais Çâkya se contente de répondre : « *Samantaprâsâdikam mê çâsanam.* « Ma loi est une « loi de grâce pour tous [3]; et qu'est-ce qu'une loi de grâce pour tous? C'est la « loi sous laquelle d'aussi misérables mendiants que Durâgata et d'autres se

[1] *Prâtihârya*, dans *Divya avad.* f. 75 *b.*

[2] *Svâgata*, ibid. f. 88 *b.*

[3] Je crois pouvoir traduire par *grâce* le mot *prasâda*, parce que l'idée de *grâce* est celle qui répond le mieux à l'un des emplois les plus ordinaires du sanscrit *prasâda* et de ses dérivés. Ce terme signifie en général : *faveur, bienveillance, approbation*; les Tibétains le rendent d'ordinaire par un mot qui veut dire *foi*. Je n'aurais pas hésité à conserver cette interprétation, si elle ne laissait pas dans l'ombre le sens très-remarquable que j'assigne, d'après un grand nombre de textes, à *prasâda*. Les livres buddhiques ont d'ailleurs, pour exprimer l'idée de *foi*, un mot propre, celui de *çraddhâ*. Le terme de *prasâda* me paraît avoir une double acception, suivant le sujet auquel il s'applique. Absolument parlant, il signifie *la bienveillance, la faveur*. Relativement et considéré dans les hommes qui viennent à rencontrer le Buddha, *prasâda* exprime ce sentiment de bienveillance qu'ils éprouvent pour lui; dans ce cas, il me paraît nécessaire de conserver le mot de *bienveillance*; car ce n'est pas encore la foi, ce n'en est que le commencement. Envisagé dans le Buddha, *prasâda* est la faveur avec laquelle il accueille ceux qui viennent à lui, et de là vient que le Buddha est appelé *prâsâdika*, « gracieux, favorable. » La formule remarquable qui a donné lieu à cette note devrait donc se traduire ainsi : « Ma loi est favo« rable, gracieuse pour tous; » ce qui est exactement le sens que donne ma version. Cette acception spéciale du mot *prasâda* est exprimée, si je ne me trompe, d'une manière parfaitement claire dans le passage suivant : « Le « roi, en se promenant dans le jardin, vit le « bienheureux Prabôdhana, ce Buddha parfai« tement accompli, favorable, et fait pour qu'on « recherche sa faveur, etc. » (*Avad. çat.* f. 41 *b.*) Les mots du texte sont *prâsâdikam, prasâdanîyam*, auxquels répondraient les deux mots latins *propitium, propitiandum*, et dont ma traduction ne donne qu'un commentaire bien faible à côté de la belle concision de l'original. Je crois que la traduction tibétaine *mdzes-ching, dgah-bar mdzad*, c'est-à-dire « gracieux, fait pour « réjouir, » ne rend que d'une manière imparfaite le sens qui résulte du rapprochement des deux dérivés de ce terme unique *prasâda*. (*Bkah-hgyur*, sect. *Mdo*, vol. *ha* ou XXIX, f. 68 *b.*) Ne semblerait-il pas que le traducteur tibétain a dérivé *prasâdanîya* de *prasâdana*, « l'action de témoigner « sa faveur? » mais cette dérivation me paraît moins régulière que celle qui tire *prasâdanîya* de la forme causale de *pra-sad*.

« font Religieux [1]. » Paroles remarquables dont l'esprit a soutenu et propagé le Buddhisme, qu'il animait encore à Ceylan au commencement de notre siècle, lorsqu'un Religieux disgracié par le roi pour avoir prêché devant la caste misérable et méprisée des Rhodias, lui répondait, presque comme eût fait le Buddha Çâkyamuni lui-même : « La religion devrait être le bien « commun de tous [2]. »

On peut compter encore au nombre des causes qui devaient amener à Çâkya de nombreux prosélytes, le despotisme des rois et la crainte qu'inspiraient leurs violences. La légende de Djyôtichka en fournit un exemple frappant. Djyôtichka était un personnage riche et qu'une puissance surnaturelle comblait d'une inépuisable prospérité. Le roi Adjâtaçatru fit plusieurs tentatives pour s'emparer de ses biens, mais aucune ne réussit. Ce furent autant d'avertissements pour Djyôtichka, qui forma dès lors le projet de se faire Religieux à la suite du Buddha, projet qu'il exécuta en distribuant aux pauvres tous ses biens [3].

Enfin, s'il en faut croire les légendes, la grandeur des récompenses que Çâkya promettait pour l'avenir à ceux qui embrassaient sa doctrine, était la cause puissante des conversions les plus nombreuses et les plus rapides. Le recueil intitulé *Avadâna çataka*, auquel j'ai déjà fait plusieurs emprunts, se compose exclusivement de légendes, rédigées d'après un modèle unique, et dont l'objet est de promettre la dignité de Buddha parfaitement accompli à des hommes qui n'avaient témoigné à Çâkya que les respects les plus vulgaires. J'en vais citer une qui suffira pour faire juger des autres.

[1] *Svâgata*, dans *Divya avad.* f. 89 *a*. Le texte joue ici sur le terme de *Svâgata*, « le bienvenu, » qui est le nom du héros de la légende, en le changeant en celui de *Durâgata*, « le malvenu, » nom qu'on lui donne fréquemment dans le cours du récit, chaque fois qu'il lui arrive de faire partager son infortune à ceux au milieu desquels il se rencontre. Le terme que je traduis par *misérable mendiant*, est *krôḍamallaka*; je ne trouve pas d'autre sens pour ce composé que celui de « qui porte une besace au côté, » de *krôḍa* (flanc) et *malla*, qui dans le sanscrit de Ceylan signifie *sac*, *besace* (Clough, *Singh. Dict.* t. II, p. 524, col. 1), ou encore du sanscrit *mallaka* (pot, vase). Les sens les plus ordinaires de *porc* (krôḍa) et *lutteur* (malla) ne m'ont pas fourni de traduction satisfaisante. Dans une autre légende de l'Avadâna çataka, celle de Bhadrika, ce terme est écrit *kôṭṭamallika* (f. 216 *a*), ce qui signifie peut-être *mendiant de ville*. Le tibétain le traduit par *sprang-bo* (mendiant). Cette version, sans nous donner le sens de *krôḍa*, justifie mon interprétation. (*Mdo*, vol. *ha* ou XXIX, f. 363 *b*.)

[2] Davy, *Account of the inter. of Ceylon*, p. 131, et Forbes, *Elev. years in Ceylon*, t. I, p. 75, note.

[3] *Djyôtichka*, dans *Divya avad.* f. 140 *b*.

« Le bienheureux Buddha était l'objet des respects, des hommages, des adorations et du culte des rois, des ministres des rois, des hommes riches, des habitants des villes, des chefs de métiers, des chefs de marchands, des Dêvas, des Nâgas, des Yakchas, des Asuras, des Garuḍas, des Gandharvas, des Kinnaras et des Mahôragas. Honoré par les Dêvas et par les autres êtres qui viennent d'être énumérés, le bienheureux Buddha, plein de sagesse, doué de grandes vertus, qui recevait le vêtement religieux, le vase aux aumônes, le lit, le siége, les médicaments destinés aux malades et les autres choses nécessaires à la vie, et qui devait désormais instruire d'une manière parfaite les hommes et les Dêvas, lesquels profitant de l'apparition récente du Buddha, saisissaient l'occasion de boire l'essence des commandements, le bienheureux, dis-je, se trouvait avec l'Assemblée de ses Auditeurs à Çrâvastî, à Djêtavana, dans le jardin d'Anâtha piṇḍika. Au temps où Bhagavat n'avait pas encore paru dans le monde, le roi Prasênadjit honorait les Dêvas, en leur offrant des fleurs, de l'encens, des guirlandes, des parfums et des substances onctueuses. Mais quand Bhagavat eut paru dans le monde, le roi Prasênadjit, converti par la prédication du Sûtra intitulé *Dahara sûtra*[1], eut foi dans l'enseignement de Bhagavat. Alors, le cœur plein de joie et de contentement, ayant abordé trois fois Bhagavat, il l'honora en lui offrant des lampes, de l'encens, des parfums, des guirlandes et des substances onctueuses.

« Or il arriva un jour que le jardinier de l'ermitage ayant pris un lotus qui venait de s'ouvrir, entra dans Çrâvastî pour le porter au roi Prasênadjit. Un homme qui suivait les opinions des Tìrthikas l'aperçut, et lui dit : Holà! ce lotus est-il à vendre? Oui, répondit le jardinier. Cette réponse inspira au passant le désir de l'acheter; mais en ce moment survint dans cet endroit Anâtha piṇḍika le maître de maison, qui offrit pour le lotus le double du prix qui en était demandé. Les deux acheteurs se mirent à enchérir l'un sur l'autre, tellement qu'enfin ils allèrent jusqu'à cent mille pièces. Alors le jardinier fit cette réflexion : Le maître de maison Anâtha piṇḍika n'est pas un homme léger; c'est un personnage grave : il faut qu'il y ait ici un motif [pour qu'il insiste tant]. C'est pourquoi sentant un doute s'élever dans son esprit, il demanda à l'homme qui suivait les opinions des Tîr-

[1] Le terme de *Dahara sûtra*, que j'ai cru nécessaire de conserver, paraît signifier « le Sûtra de l'enfant; » ne serait-ce pas une faute pour *Dahra sûtra*, « le Sutra de l'incendie? »

thikas : Pour qui donc enchéris-tu ainsi? Pour le bienheureux Nârâyaṇa, répondit le passant. Et moi j'enchéris pour le bienheureux Buddha, reprit le maître de maison. Quel est celui que tu appelles Buddha? dit le jardinier. Le maître de maison se mit alors à lui exposer en détail les qualités du Buddha. Le jardinier lui dit alors : Maître de maison, et moi aussi j'irai adresser mon hommage à Bhagavat. Le maître de maison prenant donc avec lui le jardinier, se rendit au lieu où Bhagavat se trouvait. Le jardinier vit le bienheureux Buddha, orné des trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme et dont les membres étaient parés des quatre-vingts marques secondaires, entouré d'une splendeur qui s'étendait à la distance d'une brasse, répandant un éclat qui surpassait celui de mille soleils, semblable à une montagne de joyaux qui serait en mouvement, entièrement parfait; et à peine l'eut-il vu qu'il jeta son lotus devant Bhagavat. Le lotus ne fut pas plutôt jeté que prenant aussitôt la grandeur de la roue d'un char, il s'arrêta au-dessus de Bhagavat. A la vue de ce prodige, le jardinier, comme un arbre dont on aurait coupé la racine, tomba aux pieds de Bhagavat; puis réunissant ses mains en signe de respect, après avoir réfléchi attentivement, il se mit à prononcer cette prière : Puissé-je, par l'effet de ce principe de vertu, de la conception de cette pensée, de l'offrande que j'ai faite de ce présent, puissé-je, dans le monde aveugle, privé de conducteur et de guide, devenir un jour un Buddha, devenir celui qui fait franchir [le monde] aux êtres qui ne l'ont pas franchi, qui délivre ceux qui n'ont pas été délivrés, qui console les affligés, qui conduit au Nirvâṇa complet ceux qui n'y sont pas arrivés! Alors Bhagavat connaissant la succession des œuvres et celle des motifs qui dirigeaient le jardinier, laissa voir un sourire.

« Or c'est une règle, que quand les Buddhas bienheureux viennent à sourire, alors s'échappent de leur bouche des rayons de lumière bleus, jaunes, rouges et blancs; les uns descendent en bas, les autres montent en haut. Ceux qui descendent en bas, se rendant au fond des Enfers Saṁdjîva, Kâlasûtra, Saṁghâta, Râurava, Mahârâurava, Tapana, Pratâpana, Avîtchi, Arbuda, Nirarbuda, Aṭata, Hahava, Huhava, Utpala, Padma, Mahâpadma[1],

[1] Il faut comparer cette liste des seize Enfers, dont les huit premiers sont brûlants et les huit derniers glacés, avec la liste que donne M. Landresse d'après les Chinois. Les noms des huit premiers sont très-vraisemblablement traduits, et non transcrits; du moins

tombent froids dans ceux de ces Enfers qui sont brûlants, et chauds dans ceux qui sont froids. Par là sont calmées les diverses espèces de douleurs dont souffrent les habitants de ces lieux de misère. Ils font alors les réflexions suivantes : Serait-ce, amis, que nous sommes sortis des Enfers pour renaître ailleurs? Afin de faire naître en eux la grâce, Bhagavat opère un miracle; et à la vue de ce miracle, les habitants de l'Enfer se disent entre eux : Non, amis, nous ne sommes pas sortis de ces lieux pour renaître ailleurs; mais voici un être que nous n'avions pas vu auparavant; c'est par sa puissance que les diverses espèces de douleurs qui nous tourmentaient sont apaisées. Sentant le calme renaître dans leur âme à la vue de ce prodige, ces êtres achevant d'expier l'action dont ils devaient être punis dans les Enfers, sont métamorphosés en Dêvas et en hommes, conditions dans lesquelles ils deviennent des vases capables de recevoir les vérités. Ceux de ces rayons qui s'élèvent en haut, se rendant chez les Dêvas Tchâturmahârâdjikas, Trayastriṃças, Yâmas, Tuchitas, Nirmâṇaratis, Paranirmita vaçavartins, Brahma kâyikas, Brahma purôhitas, Mahâbrahmâs, Parîttâbhas, Apramâṇâbhas, Âbhâsvaras, Parîttaçubhas, Apramâṇa çubhas, Çubhakrĭtsnas, Anabhrakas, Puṇyaprasavas, Vrĭhatphalas, Avrĭhas, Atapas, Sudrĭças, Sudarçanas, Akanichṭhas[1], font résonner ces paroles : Cela est

c'est d'après la définition qui accompagne chacun de ces noms que je crois pouvoir proposer la synonymie suivante : Samdjîva est le *Siang ti yo*, Kâlasûtra est *He ching ti yo*, Saṃghâta est *Touy ya ti yo*, Râurava est *Kiao wen ti yo*, Mahârâurava est *Ta kiao wen ti yo*, Tapana est *Tchao tchy ti yo*, Pratâpana est *Ta tchao tchy ti yo*, Avîtchi est *Wou kian ti yo*. Les huit noms suivants sont des transcriptions; je complète ici la synonymie commencée dans la note du Foe koue ki à laquelle je renvoie. Arbuda est *O feou to*, Nirarbuda est *Ny lay feou to*, Aṭaṭa est *O tcha tcha*, Hahava est *Hiao hiao po*, Huhava est *'Eou heou*, Utpala est *Yo po lo*, Padma est *Po teou mo*; à Mahâpadma répond *Fen to li*, transcription de *Puṇḍarîka*, « grand lotus blanc. » (*Foe koue ki*, p. 298 et 299.)

[1] Sur ces vingt-trois ordres de Divinités habitant les étages célestes qui, à partir des Quatre grands rois et des Dieux qui leur sont soumis, s'élèvent au-dessus de la terre, voyez les recherches de MM. Schmidt et A. Rémusat. (*Mém. de l'Académie des sciences de S. Pétersb.* t. II, p. 24 sqq. A. Rémusat, *Essai sur la cosmogr. des Buddhistes*, dans *Journ. des Savants*, année 1831, p. 609 et 610, et p. 668 sqq.) Mais il est surtout intéressant de comparer cette liste à celle que M. Hodgson a depuis longtemps exposée, d'après les Buddhistes du Népâl. (*Sketch of Buddhism*, dans *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 233 et 234.) La liste de M. Hodgson place entre les Akanichṭhas, c'est-à-dire les plus élevés de tous les Dieux, et les Sudarçanas, dix, ou selon d'autres, treize étages, dont je n'ai pas trouvé la moindre trace dans les Sûtras que je regarde comme les plus anciens. Ce sont des cieux de Bôdhisattvas qui me paraissent être une invention

passager, cela est misère, cela est vide; et ils font entendre ces deux stances :

« Commencez, sortez [de la maison]; appliquez-vous à la loi du Buddha; anéantissez l'armée de la mort, comme un éléphant renverse une hutte de roseaux.

« Celui qui marchera sans distraction sous la discipline de cette loi, échappant à la naissance et à la révolution du monde, mettra un terme à la douleur.

« Ensuite ces rayons, après avoir enveloppé l'univers formé du grand millier des trois mille mondes, reviennent derrière Bhagavat. Si le Buddha désire expliquer une action accomplie dans un temps passé, les rayons viennent disparaître dans son dos. Si c'est une action future qu'il veut prédire, ils disparaissent dans sa poitrine. S'il veut prédire une naissance dans l'Enfer, ils disparaissent sous la plante de ses pieds; si c'est une naissance parmi les animaux, ils disparaissent dans son talon; si c'est une naissance parmi les Prêtas (les âmes des morts), ils disparaissent dans le pouce de son pied; si c'est une naissance parmi les hommes, ils disparaissent dans son genou; s'il veut prédire une royauté de Balatchakravartin, ils disparaissent dans la paume de sa main gauche; si c'est une royauté de Tchakravartin, ils disparaissent dans la paume de sa main droite; si c'est une naissance parmi les Dêvas, ils disparaissent dans son nombril. S'il veut prédire à quelqu'un qu'il aura l'Intelligence d'un Çrâvaka, ils disparaissent dans sa bouche; si c'est l'Intelligence d'un Pratyêka Buddha, ils disparaissent dans ses oreilles; si c'est la science suprême d'un Buddha parfaitement accompli, ils disparaissent dans la protubérance qui couronne sa tête.

« Or les rayons [qui venaient d'apparaître], après avoir fait trois fois le

moderne analogue à celle de l'Âdibuddha, ou peut-être même un produit spécial du Buddhisme népâlais. Ce qu'il y a de certain, c'est que la liste du Vocabulaire pentaglotte ne connaît rien de cette addition de dix ou de treize cieux, et qu'elle embrasse, depuis la section XLIX jusqu'à la section LIII inclusivement, la série même que donne notre Sûtra, sauf le dernier article (le séjour de Mahêçvara) qu'ajoute le Vocabulaire. Il faut seulement faire subir au plus grand nombre des articles de ces cinq sections des corrections très-considérables, les mots sanscrits y étant, comme à l'ordinaire, reproduits avec une extrême inexactitude. Ce qui achève d'assurer toute l'authenticité désirable à la liste de notre Sûtra, c'est qu'elle se trouve, sauf quelques différences de noms, et hormis un seul article, dans la liste singhalaise telle que la donne Upham d'après des autorités pour la plupart orales. (*The Mahâvansi, etc.* t. III, p. 135 sqq.) Voyez sur les noms de ces Dieux une note spéciale, Appendice n° IV.

tour de Bhagavat, disparurent dans la protubérance qui couronne sa tête. Alors le respectable Ânanda réunissant les mains en signe de respect, parla ainsi à Bhagavat :

« Une masse de rayons variés, mélangés de mille couleurs, vient de sortir de la bouche de Bhagavat, et elle a éclairé complétement tous les points de l'espace, comme ferait le soleil à son lever.

« Puis il ajouta les stances suivantes :

« Non, ce n'est pas sans motif que les Djinas, qui ont triomphé de l'ennemi, qui sont exempts de légèreté, qui ont renoncé à l'orgueil et au découragement, et qui sont la cause du bonheur du monde, laissent voir un sourire semblable aux filaments jaunes du lotus.

« O héros ! ô toi qui avec ton intelligence connais le moment convenable, daigne, ô Çramaṇa, ô toi l'Indra des Djinas, daigne avec les fermes, excellentes et belles paroles du héros des Solitaires, dissiper les doutes qui se sont élevés dans l'esprit de tes Auditeurs livrés à l'incertitude.

« Non, ce n'est pas sans motif que les Buddhas parfaits, que ces chefs du monde, qui sont aussi pleins de fermeté que l'Océan, ou que le Roi des montagnes, laissent voir un sourire. Mais pour quelle raison ces sages pleins de constance laissent-ils voir ce sourire ? C'est là ce que désire entendre de ta bouche cette grande foule de créatures.

« Bhagavat dit alors à Ânanda : C'est bien cela, ô Ânanda ; c'est cela même ; ce n'est pas sans motif, ô Ânanda, que les Tathâgatas vénérables, parfaitement et complétement Buddhas, laissent voir un sourire. Vois-tu, ô Ânanda, l'hommage que vient de m'adresser ce jardinier plein de bienveillance ? — Oui, seigneur. — Eh bien, ô Ânanda, ce jardinier, par l'effet de ce principe de vertu, de la conception de cette pensée, de l'offrande qu'il a faite de ce présent, après avoir pratiqué l'Intelligence de la Bôdhi, dans laquelle il doit s'exercer pendant trois Asaṁkhyêyas de Kalpas, après avoir accompli entièrement les six perfections qui sont manifestées par la grande miséricorde, ce jardinier, dis-je, deviendra dans le monde un Buddha parfaitement accompli sous le nom de Padmôttama, un Buddha doué des dix forces, des quatre intrépidités, des trois soutiens de la mémoire qui ne se confondent pas, et enfin de la grande miséricorde. Or ce qui est ici l'offrande d'un présent, c'est la bienveillance que ce jardinier a éprouvée pour moi.

« C'est ainsi que parla Bhagavat, et les Religieux transportés de joie approuvèrent ce que Bhagavat avait dit [1]. »

Le sujet que les extraits précédents ont fait connaître, touche de si près à la question de l'influence exercée par la prédication de Çâkya sur le système des castes, qu'on a vu déjà l'esprit brâhmanique reprocher à Çâkyamuni de chercher trop bas ses disciples. Un semblable reproche était inspiré, sans aucun doute, par le sentiment de l'orgueil blessé ; il en coûtait à la première caste de voir des hommes d'une basse extraction élevés au rang des ascètes qu'elle avait, légalement parlant, le privilége à peu près exclusif d'offrir aux hommages et à l'admiration de la multitude. L'expression de ce sentiment prouverait, s'il était encore besoin de le faire, quelles racines profondes la division du peuple en castes à jamais séparées avait jetées dans l'Inde, au moment où parut Çâkya. Pour nous, qui n'avons jamais mis un seul instant en doute l'antériorité du Brâhmanisme à l'égard du Buddhisme, les reproches que les Brâhmanes adressaient à Çâkya nous apprennent à la fois et comment ce dernier se conduisait en présence du principe absolu des castes, et comment ses adversaires accueillaient ses usurpations. Cette double instruction se trouve, sous une forme parfaitement claire, dans une légende que je vais analyser et dont je traduirai les parties les plus caractéristiques.

Un jour Ânanda le serviteur de Çâkyamuni, après avoir longtemps parcouru la campagne, rencontre une jeune fille Mâtangî, c'est-à-dire de la tribu des Tchâṇḍâlas, qui puisait de l'eau, et il lui demande à boire. Mais la jeune fille craignant de le souiller de son contact, l'avertit qu'elle est née dans la caste Mâtanga, et qu'il ne lui est pas permis d'approcher un Religieux. Ânanda lui répond alors : « Je ne te demande, ma sœur, ni ta caste ni ta « famille ; je te demande seulement de l'eau, si tu peux m'en donner [2]. » Prakrĭti, c'est le nom de la jeune fille, qui suivant la légende était destinée à se convertir à la doctrine du Buddha, se sent aussitôt éprise d'amour pour Ânanda, et elle déclare à sa mère le désir qu'elle a de devenir sa femme. La mère, qui prévoit l'obstacle que doit mettre à cette union la différence des castes (car Ânanda était de la race militaire des Çâkyas et cousin du Buddha), la mère, dis-je, a recours à la magie pour attirer le Religieux dans sa maison, où l'attend Prakrĭti parée de ses plus beaux habits. Ânanda en-

[1] *Avadâna çataka*, f. 16 *a* sqq. — [2] *Çârdûla karṇa*, dans *Divya avadâna*, f. 217 *a*.

traîné par la force des charmes que la Mâtangî met en usage, se rend en effet dans cette maison; mais reconnaissant le danger qui le menace, il se rappelle Bhagavat et l'invoque en pleurant. Aussitôt le Buddha, dont la science est irrésistible, détruit par des charmes contraires les charmes de la Tchâṇḍâlî, et Ânanda sort librement des mains des deux femmes. Prakrĭti toutefois ne se décourage pas ; elle pense à s'adresser à Çâkyamuni lui-même, et va l'attendre sous un arbre, près d'une des portes de la ville par laquelle il doit sortir après avoir mendié pour obtenir son repas. Çâkyamuni se présente en effet, et il apprend de la bouche de la jeune fille l'amour qu'elle ressent pour Ânanda et la détermination où elle est de le suivre. Profitant de cette passion pour convertir Prakrĭti, le Buddha, par une suite de questions que Prakrĭti peut prendre dans le sens de son amour, mais qu'il fait sciemment dans un sens tout religieux, finit par ouvrir à la lumière les yeux de la jeune fille et par lui inspirer le désir d'embrasser la vie ascétique. C'est ainsi qu'il lui demande si elle consent à suivre Ânanda, c'est-à-dire à l'imiter dans sa conduite; si elle veut porter les mêmes vêtements que lui, c'est-à-dire le vêtement des personnes religieuses; si elle est autorisée par ses parents: questions que la loi de la Discipline exige qu'on adresse à ceux qui veulent se faire mendiants buddhistes. La jeune fille répond à tout affirmativement. Çâkyamuni exige en outre le consentement formel des père et mère, qui viennent en effet lui affirmer qu'ils approuvent tout ce qu'elle désire; et c'est alors que distinguant le véritable objet de son amour, la jeune fille reconnaît sa première erreur, et déclare qu'elle est décidée à entrer dans la vie religieuse. Alors Çâkya, pour la préparer à recevoir la Loi, se sert de la formule magique (Dhâraṇî) qui purifie l'homme de tous ses péchés et des souillures qu'il a contractées dans les misérables existences auxquelles l'a condamné la loi de la transmigration[1]. Je laisse maintenant parler la légende.

« Les Brâhmanes et les maîtres de maison de Çrâvastî apprirent qu'une jeune fille de la caste Tchâṇḍâla venait d'être admise par Bhagavat à la vie religieuse, et ils se mirent à faire entre eux les réflexions suivantes : Comment cette fille de Tchâṇḍâla pourra-t-elle remplir les devoirs imposés aux Religieuses et à celles qui les suivent? Comment la fille d'un Tchâṇḍâla pourra-t-elle entrer dans les maisons des Brâhmanes, des Kchattriyas, des

[1] *Çârdûla karṇa*, dans *Divya avadâna*, f. 219 *a*.

chefs de famille et des hommes riches[1]? Prasênadjit le roi du Kôçala apprit également cette nouvelle, et ayant fait les mêmes réflexions que les habitants de Çrâvastî, il se fit atteler un bon char sur lequel il monta; et entouré d'un grand nombre de Brâhmanes et de maîtres de maison, tous habitants de Çrâvastî, il sortit de la ville et se dirigea vers Djêtavana, là où est situé l'ermitage d'Anâtha piṇḍika[2]. » Le texte nous représente ensuite le roi entrant dans l'ermitage avec les Brâhmanes, les Kchattriyas et les maîtres de maison, et se rendant auprès de Bhagavat. Chacun, en l'abordant, lui disait le nom et la famille de son père et de sa mère. Alors Bhagavat connaissant les pensées qui s'étaient élevées dans l'esprit du roi et de sa suite, convoqua l'Assemblée de ses Religieux, et se mit à leur raconter une des anciennes existences de la fille du Tchâṇḍâla. Il expose alors l'histoire d'un roi de cette caste, nommé Triçangku[3], qui vivait dans une épaisse forêt située sur le bord du Gange. « Ce roi, ô Religieux, se rappelait les Vêdas, que dans une « existence antérieure il avait lus avec les Angas, les Upângas, les Rahasyas, « avec les Nighaṇṭus, les Kâitabhas, avec les différences qui distinguent les « lettres les unes des autres, enfin avec les Itihâsàs qui forment un cinquième « Vêda[4]. » Ce roi eut un fils nommé Çârdûla karṇa, auquel il enseigna tout ce qu'il avait appris lui-même dans une existence antérieure. Quand il le vit parfaitement habile dans toutes les cérémonies, maître des Mantras du Vêda qu'il avait lus en entier, il songea à le marier avec une jeune fille vertueuse, instruite et belle. Il y avait alors à Utkaṭâ, capitale d'un district au nord de la forêt de Triçangku, un Brâhmane nommé Puchkarasârin,

[1] Le recueil tibétain de M. Schmidt renferme une légende extrêmement curieuse où des reproches du même genre sont faits par les hautes castes à l'occasion de l'investiture que Çâkyamuni accorde à de misérables mendiants. (*Der Weise und der Thor*, p. 283, trad. all.)

[2] *Divya avadâna*, f. 220 *a*.

[3] Le nom de Triçangku nous est déjà connu par les traditions brâhmaniques, et notamment par le bel épisode du Râmâyaṇa. (Ed. Schlegel, l. I, ch. LVII sqq. et trad. lat. t. I, p. 175 sqq. éd. Gorresio, ch. LIX sqq. t. I, p. 231 sqq.) La légende de ce prince est également rapportée par le Vichṇu purâṇa (Wilson, p. 371, note 7) et par le Bhâgavata purâṇa. (L. IX, ch. VII.) Malgré les différences qui se remarquent entre ces trois récits, une tradition commune leur sert de base; cette tradition, c'est que Triçangku, qui appartenait à la famille des Ikchvakides, fut privé de la dignité royale par la malédiction des Vaçichthides ou de leur père, et changé en Tchâṇḍâla. C'est également le seul point par lequel la légende buddhique se rattache au récit des Brâhmanes. Les Buddhistes ont fait de Triçangku un roi des Tchâṇḍâlas; c'est encore là un emprunt fait à la tradition brâhmanique.

[4] *Divya avadâna*, f. 220 *b*.

qui jouissait du revenu de ce district, lequel lui avait été concédé par le roi Agnidatta. Il était d'une noble famille de Brâhmanes, et pouvait dire le nom de ses père et mère jusqu'à la septième génération. Il possédait les Mantras et avait lu les trois Vêdas avec tout ce qui en dépend, et les Itihâsas qui forment un cinquième Vêda. Ce Brâhmane avait une fille nommée Prakrĭti. Triçangku forma le dessein de la demander pour son fils Çârdûla karṇa, et il se rendit dans un bois, afin d'y attendre le Brâhmane qui devait y venir pour réciter les Mantras brâhmaniques. « Triçangku le roi des Tchâṇḍâlas « vit bientôt le Brâhmane Puchkarasârin, qui ressemblait au soleil levant, « qui brillait de splendeur comme le feu, qui était comme un sacrifice qu'en- « tourent les Brâhmanes, comme Dakcha environné de ses filles, comme Ça- « kra au milieu de la foule des Dêvas, comme l'Himavat avec ses plantes « médicinales, comme l'Océan avec ses joyaux, comme la lune avec ses Nak- « chatras, comme Vâiçravaṇa parmi la troupe des Yakchas, comme Brahmâ, « enfin, au milieu des Dêvas et des Dêvarchis[1]. » Il s'avança aussitôt à sa rencontre, et lui dit : « C'est moi, seigneur Puchkarasârin; sois le bienvenu. Je « vais te dire ce qui m'amène, écoute. A ces mots le Brâhmane Puchkara- « sârin répondit ainsi à Triçangku, le roi des Tchâṇḍâlas : Il ne t'est pas « permis, ô Triçangku, d'employer avec un Brâhmane le salut de Seigneur. « Seigneur Puchkarasârin, reprit Triçangku, je puis employer avec un Brâh- « mane cette espèce de salut. » Puis il demande à Puchkarasârin sa fille Prakrĭti pour le jeune Çârdûla karṇa. Le Brâhmane n'eut pas plutôt entendu cette proposition, que transporté de fureur, les sourcils froncés, le cou gonflé par la colère, les yeux hors de la tête, il répondit à Triçangku : « Hors « d'ici, misérable Tchâṇḍâla. Comment celui qui mange du chien, comme « toi, ose-t-il parler ainsi à un Brâhmane qui a lu le Vêda? Insensé! tu ne « connais pas Prakrĭti, et tu as de toi-même une bien haute opinion! Ne reste « pas plus longtemps ici, si tu ne veux t'attirer malheur. Tu n'es qu'un « Tchâṇḍâla, et moi je suis de la caste des Dvidjas. Comment oses-tu, misé- « rable, demander l'union du plus noble avec l'être le plus vil? Les bons, en « ce monde, s'unissent avec les bons, les Brâhmanes avec les Brâhmanes. « Tu demandes une chose impossible en voulant t'allier avec nous, toi qui « es méprisé dans le monde, toi le dernier des hommes. Les Tchâṇḍâlas « s'unissent ici-bas avec les Tchâṇḍâlas, les Puchkasas avec les Puchkasas, et

[1] *Çârdûla karṇa*, dans *Divya avadâna*, f. 221 *b*.

« ainsi font les Brâhmanes, les Kchattriyas, les Vâiçyas et les Çûdras, cha« cun dans leur caste; mais nulle part on ne voit les Brâhmanes s'allier aux « Tchâṇḍâlas. » A ce discours, qui dans l'original est en vers, et que j'ai un peu abrégé, Triçangku répondit ainsi : « Il n'y a pas entre un Brâhmane et « un homme d'une autre caste, la différence qui existe entre la pierre et l'or, « entre les ténèbres et la lumière. Le Brâhmane en effet n'est sorti ni de « l'éther ni du vent; il n'a pas fendu la terre pour paraître au jour, comme « le feu qui s'échappe du bois de l'Araṇi[1]. Le Brâhmane est né d'une matrice « de femme, tout comme le Tchâṇḍâla. Où vois-tu donc la cause qui ferait « que l'un doit être noble et l'autre vil? Le Brâhmane lui-même, quand il « est mort, est abandonné comme un objet vil et impur; il en est de lui « comme des autres castes : où est alors la différence? »

Triçangku continue ensuite, en reprochant aux Brâhmanes leurs vices et leurs passions; il blâme avec force les moyens qu'ils emploient pour les satisfaire, et entre autres, l'hypocrisie avec laquelle ils osent se prétendre purs, en commettant les actions les plus noires. « Quand ils veulent manger de la « viande, voici le moyen qu'ils emploient : ils tuent les animaux en pro« nonçant des Mantras, parce que, disent-ils, les brebis ainsi immolées vont « droit au ciel. Mais si c'est là le chemin du ciel, pourquoi donc ces Brâh« manes n'immolent-ils pas aussi avec des Mantras eux et leurs femmes, leur « père et leur mère, leurs frères et leurs sœurs, leurs fils et leurs filles[2]?.... « Non, il n'est pas vrai que l'eau lustrale et que les Mantras fassent monter « au ciel les chèvres et les brebis; toutes ces inventions sont des moyens « employés par ces méchants Brâhmanes pour satisfaire leur désir de man« ger de la viande[3]. »

Le Brâhmane cherche à se défendre en racontant le mythe de l'origine des quatre castes, que la tradition fait naître de quatre parties du corps de Brahmâ; et quand le Tchâṇḍâla lui a répondu, Puchkarasârin lui demande s'il est versé dans les sciences brâhmaniques. Alors le roi Triçangku le satisfait sur ce point par une énumération détaillée des Vêdas, de leurs divisions, des sacrifices et des autres objets dont la connaissance est d'ordinaire réservée aux seuls Brâhmanes. Tout ce morceau est d'un grand intérêt, et

[1] *Premna spinosa.*

[2] Cet argument paraît familier aux adversaires des Brâhmanes, car on le trouve rapporté par le Vichṇu purâṇa, au chapitre relatif à l'hérésie des Djâinas. (Wilson, *Vichṇu pur.* p. 340.)

[3] *Divya avadâna*, f. 122 *b*.

il prouve que les Buddhistes n'ignoraient rien de ce qui faisait le fond de l'éducation indienne. Pour en tirer toutefois quelques conséquences historiques, il faudrait connaître exactement l'époque à laquelle il a été rédigé; car s'il est postérieur aux événements qui ont forcé les Buddhistes de quitter l'Inde, il n'est plus étonnant qu'il renferme, touchant la littérature et les sciences brâhmaniques, des détails aussi variés et aussi précis.

Mais il ne s'agit pas en ce moment de rassembler les lumières que peut jeter sur cet objet particulier la légende dont je viens de faire quelques extraits; il importe de montrer comment Çâkyamuni s'affranchissait des obstacles qu'élevaient devant lui les divisions de la société indienne partagée en castes hiérarchiquement distribuées. Son but avoué était de sauver les hommes des conditions misérables de l'existence qu'ils traînent en ce monde, et de les soustraire à la loi fatale de la transmigration. Il convenait que la pratique de la vertu assurait pour l'avenir à l'homme de bien le séjour du ciel et la jouissance d'une existence meilleure. Mais ce bonheur ne passait aux yeux de personne pour définitif : devenir Dieu, c'était renaître pour mourir un jour; et c'est à la nécessité de la renaissance et de la mort qu'il fallait échapper pour jamais. Quant à la distinction des castes, elle était aux yeux de Çâkyamuni un accident de l'existence de l'homme ici-bas, accident qu'il reconnaissait, mais qui ne pouvait l'arrêter. Voilà pourquoi les castes paraissent dans tous les Sûtras et dans toutes les légendes que j'ai lues, comme un fait établi, contre lequel Çâkya ne fait pas une seule objection politique. Cela est si vrai, que quand un homme attaché au service d'un prince voulait embrasser la vie religieuse, Çâkya ne le recevait qu'après que le prince y avait donné son assentiment. Une légende de l'Avadâna çataka nous en fournit un exemple tout à fait caractéristique : « Va, ô Ânanda, « dit Çâkya à son serviteur, et dis au roi Prasênadjit : Accorde-moi cet homme « qui est à ton service, je lui ferai embrasser la vie religieuse. Ânanda se « rendit en conséquence au lieu où se trouvait Prasênadjit, roi du Kôçala; « et quand il fut arrivé, il lui parla ainsi au nom de Bhagavat : Accorde, « seigneur, à Bhagavat la permission de recevoir cet homme dans la vie reli- « gieuse ! Quand le roi sut qu'il s'agissait de Bhavyarûpa, il accorda au Reli- « gieux ce qu'il lui demandait[1]. » Ce respect de Çâkya pour la puissance royale a même laissé sa trace dans le Buddhisme moderne; et c'est une des règles

[1] *Avadânu çataka*, f. 42 b.

fondamentales de l'ordination d'un Religieux, qu'il réponde par la négative à cette question : « Es-tu au service du roi [1] ? » Dans une autre légende on voit le roi Prasênadjit du Kôçala, qui envoie à Râdjagrĭha un messager, pour inviter Bhagavat à venir au milieu de son peuple, à Çrâvastî. Voici la réponse que Çâkyamuni fait à l'envoyé : « Si le roi Bimbisâra me le permet, « je me rendrai auprès de Prasênadjit [2]. »

Çâkya admettait donc la hiérarchie des castes ; il l'expliquait même, comme faisaient les Brâhmanes, par la théorie des peines et des récompenses; et chaque fois qu'il instruisait un homme d'une condition vile, il ne manquait pas d'attribuer la bassesse de sa naissance aux actions coupables que cet homme avait commises dans une vie antérieure. Convertir un homme, quel qu'il fût, c'était donc pour Çâkya lui donner le moyen d'échapper à la loi de la transmigration ; c'était le relever du vice de sa naissance, absolument et relativement : absolument, en le mettant sur la voie d'atteindre un jour à l'anéantissement définitif, où, comme le disent les textes, cesse la loi de la renaissance ; relativement, en en faisant un Religieux, comme Çâkyamuni lui-même, qui venait prendre rang, suivant son âge, dans l'assemblée des Auditeurs du Buddha. Çâkya ouvrait donc indistinctement à toutes les castes la voie du salut, que la naissance fermait auparavant au plus grand nombre ; et il les rendait égales entre elles et devant lui, en leur conférant l'investiture avec le rang de Religieux. Sous ce dernier rapport il allait plus loin que les philosophes Kapila et Patañdjali, qui avaient commencé une œuvre à peu près semblable à celle qu'accomplirent plus tard les Buddhistes. En attaquant comme inutiles les œuvres ordonnées par le Vêda, et en leur substituant la pratique d'un ascétisme tout individuel, Kapila avait mis à la portée de tous, en principe du moins, sinon en réalité, le titre d'ascète, qui jusqu'alors était le complément et le privilége à peu près exclusif de la vie de Brâhmane. Çâkya fit plus; il sut donner à des philosophes isolés l'organisation d'un corps religieux. Là se trouve l'explication de ces deux faits, la facilité avec laquelle a dû dans le principe se propager le Buddhisme, et l'opposition que le Brâhmanisme a naturellement faite à ses progrès. Les Brâhmanes n'avaient pas d'objection à lui adresser, tant qu'il se bornait à travailler en philosophe à la délivrance future de l'homme, à lui assurer l'affranchissement que je

[1] *Kammavâkya*, p. 6 et 17, éd. Spiegel. — [2] *Avadâna çataka*, f. 135 *a*.

nommais tout à l'heure absolu. Mais ils ne pouvaient admettre la possibilité de cette délivrance actuelle, de cet affranchissement relatif, qui ne tendait à rien moins qu'à détruire, dans un temps donné, la subordination des castes, en ce qui touchait la religion. Voilà comment Çâkyamuni attaquait dans sa base le système indien, et pourquoi il devait arriver un moment où les Brâhmanes, placés à la tête de ce système, sentiraient le besoin de proscrire une doctrine dont les conséquences ne pouvaient leur échapper.

Je ne crois pas que ce moment fût encore arrivé à l'époque où les Sûtras que j'ai analysés plus haut ont été rédigés; ou plutôt je pense que ces Sûtras, à quelque époque qu'ils aient été écrits, nous ont conservé une tradition antérieure à la séparation violente des Buddhistes d'avec les Brâhmanes. Ces traités nous montrent Çâkya exclusivement occupé à former des disciples, des adeptes, des imitateurs enfin de sa vie morale et exemplaire. Ce qu'il cherche avant tout, c'est à s'entourer de disciples qui répandent sa doctrine et qui convertissent les hommes à la vie religieuse, tout comme il les convertissait lui-même. Ces disciples, il les prend, ou plutôt il les reçoit de toutes les castes : Brâhmanes, guerriers, marchands, esclaves, tous sont également admissibles à ses yeux, et la naissance cesse aussi bien d'être un mérite, que d'être un titre d'exclusion.

On voit maintenant, si je ne me trompe, comment il faut entendre ce célèbre axiome d'histoire orientale, que le Buddhisme a effacé toute distinction de caste. Les écrivains qui ont répété cette assertion, l'ont vue vérifiée par la constitution politique des peuples chez qui règne aujourd'hui le Buddhisme. Cette vérification rencontre cependant une exception capitale, à laquelle on n'a pas fait une attention suffisante; car si la distinction des castes est inconnue aux nations buddhistes du Tibet, du Barma et de Siam, elle n'en est pas moins très-solidement établie chez le peuple qui a le premier adopté le Buddhisme, chez les Singhalais. Je m'en réfère pour ce point au témoignage aussi unanime qu'irrécusable des voyageurs[1]. Cela ne veut pas dire qu'il y ait des castes buddhiques divisées en Brâhmanes, Kchattriyas, Vâiçyas et Çûdras; le nombre des classes d'origine indienne est notablement réduit à Ceylan; les plus élevées y sont à peu près incon-

[1] Valentia, *Voyages and Travels*, t. I, p. 488 in-4°. Davy, *Acc. of the inter. of Ceylon*, p. 111. Forbes, *Eleven years in Ceylon*, t. I, p. 70 et 72. Upham, *Mahâvansi, etc.* t. III, p. 331. On trouve dans ces auteurs des listes des castes encore existantes à Ceylan.

nues, et là, comme dans l'Inde, on est ou *Brâhmaṇa* ou *Bâuddha,* on ne peut être l'un et l'autre à la fois. Il n'en est pas moins vrai que l'existence des castes chez un peuple buddhiste est un fait très-remarquable, un de ceux qui, comme l'a justement indiqué Tolfrey[1], montrent le plus évidemment que le Buddhisme et le Brâhmanisme ont une origine commune, en d'autres termes, que la doctrine de Çâkya est née au milieu d'une société dont le principe politique était la distinction des castes. Mais comment ce principe s'est-il concilié avec l'esprit de la doctrine du Buddha, c'est-à-dire, quelle concession l'un a-t-il faite à l'autre? Voici comment doivent s'être passées les choses, à en juger du moins par les effets. Le sacerdoce a cessé d'être héréditaire, et le monopole des choses religieuses est sorti des mains d'une caste privilégiée. Le corps chargé d'enseigner la loi a cessé de se perpétuer par la naissance; il a été remplacé par une assemblée de Religieux voués au célibat, qui se recrute indistinctement dans toutes les classes. Le Religieux buddhiste, enfin, qui tient tout de l'enseignement et d'une sorte d'investiture, a remplacé le Brâhmane, qui ne devait rien qu'à la naissance, c'est-à-dire à la noblesse de son origine. Voilà sans contredit un changement fondamental, et c'en est assez pour expliquer l'opposition que les Brâhmanes ont faite à la propagation et à l'application des principes du Buddhisme. C'est qu'en effet les Brâhmanes disparaissaient dans le nouvel ordre de choses créé par Çâkya. Du moment que la naissance ne suffisait plus pour les placer au-dessus des autres castes, du moment que pour exercer une action religieuse sur le peuple, il leur fallait se soumettre à un noviciat, recevoir une investiture qui ne leur donnait pas plus de droits qu'au dernier des esclaves, et se placer dans une hiérarchie fondée sur l'âge et le savoir, à côté des hommes les plus méprisés, les Brâhmanes n'existaient plus de fait. Au contraire, l'existence des autres castes n'était nullement compromise par le Buddhisme. Fondées sur une division du travail, que perpétuait la naissance, elles pouvaient subsister sous la protection du sacerdoce buddhique, auquel elles fournissaient toutes indistinctement des Religieux et des ascètes. Autant les Brâhmanes devaient ressentir d'aversion pour la doctrine de Çâkya, autant les hommes des classes inférieures devaient l'accueillir avec empressement et faveur; car si cette doctrine abaissait les premiers, elle relevait les seconds, et elle assurait

[1] Valentia, *Voyages, etc.* t. I, p. 496.

dès cette vie au pauvre et à l'esclave ce que le Brâhmanisme ne lui promettait même pas pour l'autre, l'avantage de se voir, sous le rapport religieux, l'égal de son maître.

Les observations précédentes expliquent suffisamment le fait remarquable de la coexistence des castes indiennes et du Buddhisme sur le sol de Ceylan. Il n'est pas besoin de supposer, comme l'a fait l'illustre G. de Humboldt, que la distinction des castes a exercé sur le caractère des Singhalais une action moins profonde que sur celui des Indiens du continent[1]; car on ne manquerait pas de preuves pour établir que la caste militaire est aussi jalouse à Ceylan qu'ailleurs des priviléges qu'elle doit à la naissance, et les rois singhalais ont montré, en plus d'une occasion, qu'ils comprenaient peu les principes d'égalité auxquels le sacerdoce buddhique doit son existence, et dont il s'attache à conserver le dépôt. Il y a plus : la caste militaire, celle des Kchattriyas, est toujours, dans les listes singhalaises, nommée la première, avant même celle des Brâhmanes. Là se reconnaît l'influence du Buddhisme, qui en enlevant à la caste brâhmanique la supériorité qu'elle tenait de la naissance, a naturellement laissé le champ libre à la caste militaire. Mais cette influence, qui a pu favoriser le déplacement des grandes divisions de la société, telle que l'avaient organisée les Brâhmanes, n'a pas anéanti ces divisions, ni détruit entièrement l'esprit sur lequel elles reposent. Les castes ont continué de subsister; seulement les divisions qui en sont l'effet sont devenues purement politiques de religieuses qu'elles étaient auparavant.

L'exemple de l'île de Ceylan permet de supposer que le phénomène de la coexistence du Buddhisme et des castes s'est également produit dans l'Inde à des époques anciennes, et la lecture des Sûtras confirme pleinement cette supposition. Pour accréditer sa doctrine, Çâkyamuni n'avait pas besoin de faire appel à un principe d'égalité, peu compris en général des peuples asiatiques. Le germe d'un changement immense se trouvait dans la constitution de cette Assemblée de Religieux, sortis de toutes les castes, qui renonçant au monde, devaient habiter des monastères, sous la direction d'un chef spirituel et sous l'empire d'une hiérarchie fondée sur l'âge et le savoir. Le peuple recevait de leur bouche une instruction toute morale, et il n'existait plus un seul homme que sa naissance condamnât pour jamais

[1] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 87

à ignorer les vérités répandues par la prédication du plus éclairé de tous les êtres, du Buddha parfaitement accompli[1].

Aussi en relisant avec attention la légende précédemment analysée de Triçangku, je vois dans la forme polémique de ce morceau, quelques motifs de soupçonner qu'il ne doit pas être rangé parmi les productions les plus anciennes du Buddhisme septentrional. La partie de cette légende qui se rapporte au Religieux Ânanda, nous rappelle une tradition certainement ancienne. L'histoire de Triçangku, au contraire, a du être ajoutée, ou tout au moins développée après coup. Le grand nombre de morceaux écrits en vers dont se compose la légende, est encore à mes yeux un indice de postériorité; sous ce rapport, ce traité ressemble beaucoup plus à un Sûtra développé qu'à une légende ordinaire. J'inclinerais donc à croire qu'il n'appartient pas, en entier du moins, à la prédication de Çâkyamuni, mais qu'il est du nombre de ces livres qui ont été rédigés dans le repos du cloître, au temps où les Buddhistes jouissaient d'assez de loisir pour rassembler et commenter leurs traditions religieuses.

Quoi qu'il puisse être de ces observations, je n'en crois pas moins notre légende antérieure au Vadjraçutchi, traité de pure polémique, dirigé contre l'institution des castes et composé par un savant Buddhiste, nommé *Açvaghôcha*. On doit à MM. Wilkinson et Hodgson, la publication et la traduction du texte de ce petit livre, auquel est jointe une défense des castes par un Brâhmane qui vivait encore en 1839[2]. Açvaghôcha est-il le célèbre Religieux dont le nom est traduit en chinois par *Ma ming* (voix de cheval), et qui, suivant la liste de l'Encyclopédie japonaise, fut le douzième patriarche buddhiste depuis la mort de Çâkyamuni[3]? ou bien n'est-ce qu'un ascète

[1] Voyez à ce sujet les excellentes observations de M. Schmidt. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 252.)

[2] *The Wujra soochi or Refutation of the arguments upon which the Brahmanical institution of caste is founded, by the learned Boodhist Ashwa Ghocha; also the Tanka by Soobajee Bapoo being a Reply to the Wujra soochi*, 1839, in-8°, imprimé dans l'Inde, mais sans nom de lieu. La traduction et l'avertissement occupent 100 pages; le texte, lithographié en assez gros caractères dévanâgaris, en a 60. La traduction du Traité d'Açvaghôcha avait déjà été imprimée dans le tome III des *Transactions of the Roy. Asiat. Soc.* p. 160. L'emploi du mot *Vadjra* me donne à penser que ce traité est moderne.

[3] A. Rémusat, *Mél. asiat.* t. I, p. 120 sqq. Tout ce qui a été dit dans l'*Essai sur le pâli* (p. 55) de l'identité possible du nom chinois *Ma ming* avec le nom singhalais du prince Mahindu Kumâra, ne peut plus subsister aujourd'hui, qu'on sait si positivement que le mot de *Bôdhisattva* est non pas un nom propre, mais le titre d'un Buddha vivant.

plus moderne qui porte le même nom que lui? C'est ce que je ne saurais décider. Tout ce que nous en apprend M. Hodgson, c'est qu'il est cité au Népâl comme un Mahâ paṇḍita, et qu'il est l'auteur de deux ouvrages fort estimés, le *Buddha tcharita kâvya*, et le *Nandimukha sughôcha avadâna*[1]. Il nous suffit que le traité de polémique dont on le dit l'auteur, soit attribué à un Religieux connu, pour qu'il sorte de la catégorie des livres canoniques, auxquels appartient la légende analysée plus haut, et pour qu'il se place dans la classe des ouvrages portant des noms d'auteurs, classe plus moderne en général, que celle des traités qu'on suppose émanés de la prédication même de Çâkya. A ce titre j'aurais pu me dispenser d'en parler ici, puisque je dois m'occuper plus bas des traités dont les auteurs sont connus. J'ai cru cependant que l'avantage de faire embrasser d'un coup d'œil ce que l'on sait des objections que les Buddhistes adressent aux Brâhmanes contre le système des castes, compensait le défaut d'ordre, assez peu grave en réalité, que je me permets ici.

Les objections d'Açvaghôcha sont de deux sortes : les unes sont empruntées aux textes les plus révérés des Brâhmanes eux-mêmes; les autres s'appuient sur le principe de l'égalité naturelle de tous les hommes. L'auteur montre par des citations tirées du Vêda, de Manu et du Mahâbhârata, que la qualité de Brâhmane n'est inhérente ni au principe qui vit en nous, ni au corps en qui réside ce principe, et qu'elle ne résulte ni de la naissance, ni de la science, ni des pratiques religieuses, ni de l'observation des devoirs moraux, ni de la connaissance des Vêdas. Puisque cette qualité n'est ni inhérente ni acquise, elle n'existe pas; ou plutôt tous les hommes peuvent la posséder : car pour lui la qualité de Brâhmane, c'est un état de pureté semblable à l'éblouissante blancheur de la fleur du jasmin. Il insiste sur l'absurdité de la loi qui refuse au Çûdra le droit d'embrasser la vie religieuse, sous prétexte que sa religion, à lui, c'est de servir les Brâhmanes. Enfin ses arguments philosophiques sont dirigés principalement contre le mythe qui représente les quatre castes sortant successivement des quatre parties du corps de Brahmâ, de sa tête, de ses bras, de son ventre et de ses pieds. « L'Udumbara[2] et le Panasa[3], dit-il, produisent des fruits qui « naissent des branches, de la tige, des articulations et des racines; et ce-

[1] *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. III, p. 161, et *Wujra soochi*, p. 6, note.

[2] *Ficus glomerata.*

[3] *Artocarpus integrifolia.*

« pendant ces fruits ne sont pas distincts les uns des autres, et l'on ne peut « pas dire : Ceci est le fruit Brâhmane, cela le fruit Kchattriya, celui-ci le « Vâiçya, celui-là le Çûdra, car tous sont nés du même arbre. Il n'y a « donc pas quatre classes, il n'y en a qu'une seule[1]. » Entre la légende de Triçangku et le traité d'Açvaghôcha il y a, on le voit, une différence notable. Dans le second, le sujet est envisagé sous un point de vue aussi philosophique que le peut concevoir un homme de l'Orient; dans le premier, il est indiqué d'une manière générale plutôt que dogmatique. Dans l'un et dans l'autre toutefois le point capital est l'appel fait à toutes les classes par le Buddhisme, qui les admet toutes également à la vie religieuse, ou, en termes plus généraux, à la culture la plus élevée de l'esprit, et qui brise ainsi la véritable barrière qui, dans le système brâhmanique, les tenait toutes sous le joug de la caste à laquelle le privilége de la naissance assurait celui du savoir et de l'enseignement.

J'ai cherché par les observations précédentes à faire apprécier le véritable caractère des Sûtras que je crois les plus anciens. Après avoir donné quelque vraisemblance à cette opinion, que ceux de ces traités qui portent le titre de *Vâipulya* sont postérieurs à ceux qui ne le portent pas, c'est-à-dire aux Sûtras mêmes que je viens d'analyser, j'ai essayé d'établir l'ancienneté et l'authenticité des Sûtras simples par l'examen des faits divers qu'ils nous révèlent sur l'état de la société indienne au milieu de laquelle ils ont été rédigés. Dans l'ignorance où nous sommes encore sur la date des diverses parties de la collection népâlaise, cette méthode est la seule qui puisse nous donner quelques notions approximatives touchant l'âge relatif de ces nombreux ouvrages. Il s'agit maintenant d'en faire l'application à la classe particulière des Sûtras simples, qui est, selon moi, antérieure aux Sûtras développés, et de rechercher si les traités renfermés dans cette classe appartiennent tous à la même époque.

J'ai dit, dans la première section de ce Mémoire, que tous les Sûtras passaient pour émaner directement de la prédication de Çâkyamuni : d'où il résulte qu'à s'en tenir au témoignage de la tradition et à la forme même de ces traités, qui est celle d'une conversation entre le Buddha et ses disciples, il faudrait les regarder tous comme également anciens. L'examen des Sûtras et des légendes des deux grandes collections du Divya avadâna et de

[1] *Wujra soochi*, p. 11 et 12 de la traduction, p. 10 du texte.

l'Avadâna çataka, qui comprennent plus de cent cinquante traités différents, ne justifie pas cette supposition. On a vu plus haut que Çâkyamuni se vantait de connaître le passé et l'avenir aussi bien que le présent, et qu'il profitait de cette science surnaturelle pour instruire ses Auditeurs de ce qu'ils avaient fait dans leurs existences antérieures et du sort qui les attendait dans les existences auxquelles l'avenir les condamnait encore. Tant qu'il se contente de leur prédire qu'ils deviendront des Religieux éminents par leur sainteté, ou même des Buddhas aussi parfaits que lui, ses prédictions sont peu instructives pour nous, et elles ne nous fournissent aucun secours pour la critique et l'examen de la tradition qui attribue tous les Sûtras indistinctement au fondateur du Buddhisme. Mais quand il parle de personnages qui sont réellement historiques, quand il fixe la date de leur apparition future, ses prédictions acquièrent une valeur nouvelle, et elles nous prouvent que les Sûtras où on les rencontre sont postérieurs, pour le fonds comme pour la forme, aux événements qui y sont annoncés d'avance par une divination dont la critique ne reconnaît pas l'autorité. Cette remarque s'applique à plusieurs traités de la collection du Népâl, notamment à un Sûtra dont il va être question tout à l'heure, et où figure le nom d'un roi célèbre dans l'histoire du Buddhisme. Ce roi est Açôka, dont Çâkyamuni, en plus d'un endroit et notamment dans quelques Avadânas, parle comme s'il devait naître longtemps après lui. Je le répète, de pareilles prédictions nous apprennent au moins deux faits incontestables, c'est que le livre où on les rencontre est postérieur non-seulement à Çâkyamuni, mais encore aux événements et aux personnages dont Çâkya prédit l'existence future. Ainsi, sans rien préjuger sur l'époque à laquelle ont été rédigés les Sûtras, et en nous en tenant à une description générale de cette classe de livres, il est évident qu'il faut la diviser en Sûtras où il n'est question que de personnages contemporains de Çâkya, et en Sûtras où il est parlé de personnages qui ont paru plus ou moins longtemps après lui, soit que la date puisse en être fixée avec précision, soit qu'on n'arrive à connaître que ce point unique, savoir qu'ils sont postérieurs à Çâkya. C'est là un élément historique dont on appréciera l'importance, lorsque j'aurai rassemblé tout ce que mes lectures m'ont fourni sur l'histoire de la collection du Népâl. Remarquons toutefois dès à présent, que des indications de ce genre sont étrangères aux Sûtras développés, ce qui ne prouve nulle-

ment que ces Sûtras aient été rédigés avant l'époque des personnages rappelés par les mentions dont je viens de parler, mais ce qui tient exclusivement au caractère des grands Sûtras, où il n'est plus question d'aucun événement humain, et qui sont remplis par l'histoire fabuleuse de ces gigantesques et merveilleux Bôdhisattvas, dans la contemplation et la description desquels se sont perdus et la simplicité primitive et le bon sens pratique du Buddhisme ancien.

Mais ce n'est pas tout encore, et il reste à examiner si de ce qu'un ouvrage porte ce titre de *Sûtra,* il en résulte qu'il doive être classé de plein droit dans une des catégories dont les recherches qui précèdent ont démontré l'existence, 1° celle des Sûtras où les événements sont contemporains de Çâkyamuni; 2° celle des Sûtras où il est parlé de personnages qui lui sont postérieurs; 3° enfin celle des Sûtras de grand développement où il n'est presque plus question d'événements humains. Il est évident *à priori* que le titre seul d'un ouvrage n'est pas, aux yeux de la critique, une garantie suffisante de son authenticité; car l'on comprend sans peine qu'un faussaire ait pu imiter la forme des livres canoniques, pour en revêtir le fruit de ses conceptions personnelles. Je n'entends cependant pas parler ici de ces falsifications que la critique est, selon moi, trop disposée à supposer, quoiqu'elle n'en ait souvent d'autre preuve que la possibilité de leur existence. J'ai seulement en vue, en ce moment, des livres où les modifications que le cours des temps apporte à toutes les choses humaines, ont pu successivement se glisser. Ce serait nier toutes les vraisemblances que de soutenir que le Buddhisme est resté à l'abri des modifications de ce genre. Bien au contraire, j'ose affirmer que l'étude approfondie et comparée de cette croyance, telle qu'elle existe chez les divers peuples de l'Asie qui l'ont adoptée, prouvera qu'elle a passé, comme toutes les religions, par des révolutions qui en ont modifié et quelquefois altéré le caractère primitif. Or si le Buddhisme (et j'entends ici désigner spécialement celui du Nord) s'est développé, étendu, régularisé; s'il a même admis dans son sein des idées et des croyances qu'on est en droit de regarder comme étrangères à son institution primitive, il est permis de croire que quelques-uns des ouvrages placés de nos jours parmi les livres canoniques, portent la trace plus ou moins reconnaissable des changements dont je supposais tout à l'heure la possibilité. Dès le commencement de cette étude, et

quand M. Hodgson n'avait à sa disposition que des renseignements oraux et traditionnels qu'il n'avait pas encore eu occasion de comparer avec les textes originaux, le jugement si sûr qui le dirigeait dans ses recherches, lui avait indiqué les précautions que la critique devait prendre pour arriver à l'appréciation complète et juste d'une croyance aussi ancienne et aussi vaste. D'aussi sages avertissements ne peuvent être perdus pour la critique, et ils doivent la mettre en garde contre les conséquences qu'on serait tenté de tirer de l'existence d'un titre antique, trouvé sur un livre qui peut être moderne. Je le répète, le titre n'apprend absolument rien au lecteur relativement à l'authenticité de l'ouvrage qui le porte ; car de deux choses l'une : ou l'ouvrage était destiné à mettre en lumière quelques-unes de ces idées qui ne font subir à un système que des modifications peu importantes ; ou les croyances auxquelles il servait d'expression étaient de nature à changer gravement le caractère du système. Or dans l'un comme dans l'autre cas, l'auteur devait donner à son ouvrage la forme des livres dont l'autorité était universellement et depuis longtemps reconnue.

Ces réflexions qu'il me suffit d'indiquer sommairement, s'appliquent d'une manière rigoureuse à quelques-uns des livres de la collection népâlaise. Je suis fondé à croire que la lecture et, je devrais dire, la traduction exacte de cette collection tout entière, donnerait le moyen de les étendre à un nombre d'ouvrages plus considérable que ceux que je vais indiquer. Mais il faudrait bien des années et aussi un grand fonds de patience, pour exécuter convenablement un examen de ce genre. J'ai donc préféré à une revue rapide et nécessairement superficielle de plusieurs volumes, l'analyse exacte et suffisamment détaillée d'un nombre limité de traités qui au premier coup d'œil m'avaient paru suspects.

Parmi les traités que je viens de désigner, il en est deux auxquels le titre de *Sûtra* n'a vraisemblablement été appliqué qu'après coup, ou, ce qui revient au même, qui, malgré leur titre de *Mahâyâna sûtra,* ou Sûtra servant de grand véhicule, ne peuvent prétendre à être classés au nombre des Sûtras primitifs, ni même des Sûtras développés. Ils portent tous deux le titre de *Guṇa karaṇḍa vyûha* ou *Kâraṇḍa vyûha,* c'est-à-dire, « Construction de la « corbeille des qualités » du saint Avalôkitêçvara ; mais l'un est écrit en prose, et l'autre en vers. La rédaction composée en prose forme un manuscrit de soixante-sept feuillets, ou cent trente-quatre pages ; le poëme a cent qua-

tre-vingt-quinze feuillets, ou trois cent quatre-vingt-dix pages, d'une moindre étendue que celle de l'autre manuscrit[1]. Il me paraît évident que, malgré les différences qui existent entre les deux livres, l'un n'est que le développement et la paraphrase de l'autre, et je pense que le plus ancien des deux est la rédaction en prose. C'est ce que nous apprend déjà la première des listes rapportées par M. Hodgson dans son Mémoire sur la littérature du Népâl. Cette liste définit comme il suit ces deux traités : « Karaṇḍa vyûha, « de l'espèce des Gâthâs, histoire de Lôkêçvara Padmapâṇi en prose ; et « Guṇa karaṇḍa vyûha gâthâ, développement du précédent traité en vers[2]. » Je vais donner l'analyse du plus étendu, c'est-à-dire du poëme ; puis j'indiquerai les passages où il diffère de l'autre traité. Comme, sauf quelques exceptions, il n'y a rien dans le Sûtra en prose qui ne soit dans le poëme, l'analyse de l'un comprend nécessairement celle de l'autre. D'ailleurs, le manuscrit du Karaṇḍa en prose est si incorrect, qu'il m'aurait été beaucoup plus difficile d'en donner un extrait parfaitement exact, qu'il ne me le serait de traduire intégralement le poëme.

L'ouvrage s'ouvre par un dialogue entre un savant Buddhiste Djayaçrî et le roi Djinaçrî qui l'interroge. Djayaçrî annonce que ce qu'il va exposer lui a été enseigné par son maître, le Religieux Upagupta. Il dit que le grand roi Açôka s'étant rendu dans l'ermitage de Kukkuṭa ârâma, demanda au sage Upagupta ce qu'il fallait entendre par le Triratna, ou les Trois objets précieux. Upagupta répond en lui exposant la perfection du Mahâ Buddha, ou du grand Buddha, lequel est né d'une portion de chacun des cinq Dhyâni Buddhas[3]; celle de la Pradjñâ, appelée la Mère de tous les Buddhas, et surnommée *Dharma,* ou la Loi ; et enfin celle du Sam̃gha, ou de l'Assemblée, considérée sous un point de vue tout mythologique, et nommée le propre fils du Buddha. C'est là ce qu'on appelle les Trois objets précieux, objets qui méritent un culte spécial, longuement exposé. Upagupta raconte ensuite

[1] Le manuscrit du Guṇa karaṇḍa vyûha composé en prose, appartient à la Bibliothèque royale ; celui du poëme fait partie de la bibliothèque de la Société Asiatique.

[2] Hodgson, *Notices of the languages, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 428.

[3] Dans ce passage, le grand Buddha est représenté comme naissant de la réunion des cinq Buddhas, qui ne peuvent être ici que ceux de la contemplation : c'est du moins la seule manière dont je puisse entendre la stance où ce Buddha suprême est défini comme il suit : *Tad yathâdisamudbhûtô dharmadhâtusvarûpakaḥ pañtchabuddhâm̃çasam̃djâto djagadîças Tathâgataḥ.* (*Guṇa kâraṇḍa vyûha*, f. 3 *b*, man. Soc. Asiat.)

que jadis le bienheureux Çâkyamuni enseigna aux deux Bôdhisattvas Mâitrêya et Sarvanivaraṇa vichkambhin les perfections du saint Avalôkitêçvara, en commençant par les miracles qu'accomplit ce dernier, lorsqu'il descendit aux Enfers pour y convertir les pécheurs, les en faire sortir et les transporter dans l'univers Sukhavatî, dont Amitâbha est le Buddha. Çâkyamuni expose qu'étant né jadis en qualité de marchand, sous l'empire de l'ancien Buddha Vipaçyin, il entendit de la bouche de ce Bienheureux le récit des qualités d'Avalôkitêçvara. Il dit comment, à l'origine des choses, apparut sous la forme d'une flamme Âdibuddha, le Buddha primitif, surnommé *Svayam̃bhû*, « l'être existant par lui-même, » et *Âdinâtha*, « le premier souverain. » On le représente se livrant à la méditation nommée *la Création de l'univers*. De son esprit naît Avalôkitêçvara, qui s'absorbe aussi dans une méditation semblable et qui crée de ses deux yeux la lune et le soleil, de son front Mahêçvara, de ses épaules Brahmâ, de son cœur Nârâyaṇa, et de ses dents Sarasvatî.

Avalôkitêçvara trace ensuite à chacun des Dieux qu'il a créés les limites de son autorité, et leur confie en particulier la défense et la protection de la foi buddhique. Le narrateur infère de ce récit la grande supériorité d'Avalôkitêçvara; il en fait le premier de tous les êtres, sauf Âdibuddha, et va même jusqu'à dire que « tous les Buddhas eux-mêmes se réfugient « avec foi auprès de lui. »

Çâkyamuni raconte ensuite, que sous l'ancien Buddha Çikhin il a été un Bôdhisattva nommé Dânaçûra, et qu'il a appris de la bouche du bienheureux quels sont les mérites d'Avalôkitêçvara. La longue énumération de ses vertus amène quelques passages analogues à ceux que renferme le chapitre XXIV du Lotus de la bonne loi, à ceux notamment où sont indiqués les divers rôles que prend Avalôkitêçvara dans le dessein de convertir les êtres, paraissant pour les uns sous la figure du soleil, pour les autres sous celle de la lune, et ainsi des principales Divinités[1]. Le saint est représenté enseignant la loi aux Asuras, dans une caverne du Djambudvîpa, nommée *Vadjra kukchi,* et leur recommandant la lecture et l'étude du Karaṇḍa vyûha, dont il exalte l'efficacité.

Çâkyamuni continue son récit en disant que sous l'ancien Buddha Viçvabhû il a été un Rĭchi ayant le nom de Kchântivâdin, et qu'il a entendu de

[1] *Le Lotus de la bonne loi*, ch. XXIV, f. 230 *b* sqq. p. 263 sqq.

la bouche de ce Buddha tout ce qu'on lui demande aujourd'hui. Dans ce récit se trouve insérée l'histoire de Bali, ce roi puissant qui a été relégué aux Enfers par Vichṇu, et qui se repent d'avoir suivi la loi des Brâhmanes. Avalôkitêçvara lui énumère les avantages assurés à celui qui a foi aux Trois objets précieux; il lui fait connaître les récompenses promises au fidèle et les peines qui attendent celui qui ne croit pas. Il s'établit entre lui et Bali un dialogue où le saint s'attache à éclairer et à diriger sa foi nouvelle; il lui annonce enfin qu'il doit être un jour un Buddha. Avalôkitêçvara étend ensuite son enseignement aux Râkchasas, et on le représente se rendant à l'île de Siṁhala (Ceylan), où il prêche aux démons femelles qui peuplent cette île, la nécessité du jeûne et de la confession. Une fois les Râkchasîs converties au Buddhisme, il se transporte à Bénârès, pour rendre le même service à des êtres que leurs mauvaises actions avaient réduits à la condition misérable d'insectes et de vers. Il va ensuite dans le Magadha, où il sauve miraculeusement les habitants d'une famine terrible. Puis il vient assister à l'assemblée des Auditeurs de Viçvabhû, réunie à Djêtârâma, et leur enseigne les moyens d'arriver à la connaissance de l'état de Buddha parfaitement accompli.

Çâkyamuni expose alors que c'est à ses méditations qu'Avalôkitêçvara doit la faculté d'accomplir de si grandes choses, et que lui-même en particulier a été jadis sauvé d'un danger imminent par ce saint Bôdhisattva. A ce sujet il raconte l'histoire de Siṁhala, fils du marchand Siṁha, qui s'étant embarqué pour aller à la recherche des pierres précieuses dans une île éloignée, est assailli en approchant de Tâmradvîpa (la même que Tâmraparṇa, la Taprobane des anciens), par une tempête que soulèvent les Râkchasîs, Divinités malfaisantes qui habitent cette île. Il fait naufrage avec ses compagnons, et parvient en nageant jusqu'au rivage, où paraissent les Râkchasîs, qui sous la figure de belles femmes entraînent les marchands à se livrer au plaisir avec elles. Siṁhala, après avoir passé la nuit dans les bras d'une de ces femmes, apprend de la lampe qui les éclaire, qu'il est tombé entre les mains d'une ogresse dont il sert les plaisirs et qui doit le dévorer. Il est averti que d'autres marchands naufragés comme lui ont été, depuis son arrivée, jetés dans une prison d'où les Râkchasîs les tirent chaque jour pour se repaître de leur chair. Instruit par les révélations de la lampe, il se rend avec ses compagnons sur le rivage, où lui apparaît un cheval mira-

culeux qui doit le transporter hors de l'île. Mais il faut qu'il se garde de retourner la tête en arrière; celui qui se laissant toucher par les larmes des Râkchasîs, jettera un seul regard sur le rivage, est condamné à tomber dans l'Océan, où l'attendent les ogresses pour le mettre à mort. Les compagnons de Siṁhala consentent de grand cœur à quitter l'île avec lui; mais infidèles à leurs promesses, ils prêtent l'oreille aux plaintes des femmes qu'ils abandonnent, et disparaissent l'un après l'autre, dévorés par les Râkchasîs. Siṁhala seul échappe; et malgré les poursuites de la femme qu'il a laissée dans l'île, le cheval merveilleux le transporte dans l'Inde.

Cette partie de l'ouvrage, dont je n'ai donné qu'une analyse très-succincte, est de beaucoup supérieure au reste, mais le fond en appartient à d'autres légendes buddhiques; et je n'ai pas besoin d'appeler l'attention des lecteurs auxquels sont familiers les contes orientaux, sur les ogresses et le cheval merveilleux, fictions déjà connues en Europe et très-fréquemment racontées par les rédacteurs des légendes du Népâl[1].

La Râkchasî aux mains de laquelle Siṁhala vient d'échapper, séduit le roi Siṁhakêçarin, et pénètre dans ses appartements intérieurs. Secondée par les autres démons qu'elle appelle de l'île Tâmradvîpa, elle dévore le roi et sa famille. Siṁhala, qui seul sait expliquer ce désastre, est proclamé roi; et il prend la résolution d'aller anéantir les Râkchasîs de l'île, pour y répandre le culte des Trois objets précieux. Les démons se retirent dans une forêt; et à partir de cet événement, le pays nommé autrefois Tâmradvîpa prend le nom de Siṁhaladvîpa. Çâkyamuni faisant alors l'application de cette histoire aux personnages qui sont ses contemporains, expose à ses auditeurs que c'est lui qui était le roi Siṁhala, et que le cheval miraculeux auquel il dut son salut était le saint Avalôkitêçvara.

Çâkyamuni continue en faisant l'exposé des qualités corporelles du Bôdhisattva, exposé qui est purement mythologique. Dans chacun de ses pores s'élèvent des montagnes et des bois où habitent des Dieux et des sages, exclusivement livrés à la pratique de la religion. C'est, dit Çâkya, pour cette raison qu'on l'appelle *Dharmakâya*, « qui a pour corps la Loi. » Le Bôdhisattva Vichkambhin, avec lequel s'entretient Çâkyamuni, exprime le désir de voir ce spectacle merveilleux du corps d'Avalôkita. Mais Çâkya lui répond

[1] La légende analysée dans mon texte se retrouve dans Hiuan thsang, d'où elle a été extraite par M. Landresse. (*Foe koue ki*, p. 338 et 339.)

que tout cela est invisible, et que lui-même n'a pu parvenir à contempler ainsi le saint qu'après des efforts infiniment prolongés. Ce seigneur du monde, dit-il, est comme une apparition magique; sa forme est subtile; il n'a même réellement ni attributs, ni forme; mais quand il en revêt une, c'est une forme immense, multiple et la plus grande de toutes; ainsi il se montre avec onze têtes, cent mille mains, cent fois dix millions d'yeux, etc. Vichkambhin exprime ensuite le désir de connaître la formule magique de six lettres, *Vidyâ chaḍakcharî*, dont Çâkya exalte l'efficacité merveilleuse [1]. Çâkya renvoie Vichkambhin à Bénarès, où Avalôkitêçvara lui apparaît miraculeusement au milieu des airs, ordonnant au précepteur qu'il a choisi de communiquer à son élève la formule de six lettres. Avalôkitêçvara se fait voir ensuite d'une manière surnaturelle à l'assemblée de Çâkyamuni, à Djêtavana; puis, après s'être entretenu avec le Buddha sur divers sujets religieux, il se rend à Sukhavatî, pour visiter Amitâbha, le Buddha de cet univers. Le sage Vichkambhin, qui a eu ainsi l'occasion de contempler Avalôkitêçvarâ, revient encore à son sujet favori, qui est l'énumération des qualités de cet être divin. Çâkyamuni lui raconte alors que du temps de l'ancien Buddha Krakutchhanda, il naquit, lui Çâkya, comme Bôdhisattva, sous le nom de Dânaçûra, et que dans ce temps Avalôkitêçvara obtint la possession des modes de méditation les plus élevés. Çâkya apprend ensuite à Vichkambhin l'existence de deux Tîrthas, ou étangs sacrés, situés sur le côté méridional du mont Mêru, qui ont la propriété de rapporter tous les objets qu'on jette dans leurs eaux; et il compare à leur vertu celle du Karaṇḍa vyûha, qui est le Sûtra même qu'il expose.

[1] C'est la fameuse formule « Ôm maṇi padmê « hûm, » dont le saint Avalôkitêçvara est réputé l'auteur. Aussi ne la rencontre-t-on ni dans les ouvrages, ni chez les peuples auxquels Avalôkitêçvara est inconnu, c'est-à-dire ni dans les Sûtras simples du Nord, ni dans ceux de Ceylan. M. Schmidt a bien vu qu'elle ne devait pas appartenir au Buddhisme primitif, puisqu'elle a pour auteur le Bôdhisattva Avalôkitêçvara. (*Geschichte der Ost-Mongol.* p. 319.) Mais plus tard il semble avoir voulu attribuer, au moins par conjecture, quelque influence à ce saint sur le Buddhisme de Ceylan et de l'Inde transgangétique. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. I, p. 110.) Je montrerai plus tard, en examinant les livres des Buddhistes du Sud, qu'aucun de ceux qui sont à ma disposition ne parle même une seule fois d'Avalôkitêçvara ni de sa formule. Il faut voir pour cette prière les travaux des savants qui se sont le plus occupés du Buddhisme, et en particulier de Klaproth (*Nouv. Journ. Asiat.* t. VII, p. 185 sqq.), de Schmidt (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersb.* t. I, p. 112 sqq.), de Rémusat (*Foe koue ki*, p. 118), et de Hodgson. (*Journ. As. Soc. of Beng.* t. IV, p. 196 sqq.)

Un des interlocuteurs principaux du dialogue change en cet endroit; et c'est Ânanda, l'un des premiers disciples de Çâkya, qui s'entretient avec son maître sur divers points de la discipline. Çâkyamuni prédit, à l'occasion de cet entretien, que trois cents ans après son entrée dans le Nirvâṇa complet, c'est-à-dire après sa mort, paraîtront dans les monastères buddhiques des Religieux qui violeront les règles imposées par lui à ses Auditeurs, et qui mèneront au sein de la vie ascétique la conduite d'hommes livrés au monde. Çâkya profite de cette circonstance pour exposer les principes de morale et les règles de conduite que doivent observer les Religieux, et c'est par cette exposition qu'il conclut son entretien avec Ânanda.

Là se termine, à proprement parler, l'ouvrage; mais il faut que les divers narrateurs dans la bouche desquels a été successivement placé ce récit, reparaissent chacun à leur tour. Ainsi Upagupta qui l'a exposé au roi Açôka, reprend la parole pour lui recommander le culte des Trois objets précieux. Açôka lui répond à son tour en lui demandant la raison pour laquelle le Bôdhisattva dont il vient de célébrer les mérites suprêmes, se nomme *Avalôkitêçvara*. Upagupta répond que c'est parce qu'il regarde avec compassion les êtres souffrant des maux de l'existence[1]. Il ajoute à cette explication de nouveaux avis sur le culte qu'il est nécessaire de rendre au saint Avalôkita, et sur les avantages qu'assure ce culte à ceux qui le pratiquent. Le premier de tous les narrateurs, Djayaçrî, après avoir terminé cette exposition qu'il tenait de son maître, ajoute encore quelques stances sur les avantages qui attendent celui qui lit ou qui écoute réciter ce Sûtra du Karaṇḍa vyûha, et le roi Djinaçrî exprime son approbation pour tout ce

[1] On voit par là que les Buddhistes du Nord considèrent le nom d'*Avalôkitêçvara* comme formé de deux mots, un participe et un substantif, savoir, *Îçvara*, « le seigneur, » et *avalôkita*, « qui a regardé en bas. » Il est évident qu'ils donnent au participe non le sens passif (regardé), mais le sens actif (qui a regardé). Je ne crois pas que cet emploi du participe en *ta*, lequel est positivement autorisé par Pâṇini, quand il s'agit d'une action commençante (l. III, c. IV, r. 71 et 72), puisse être admis dans le sanscrit classique pour le radical *lôk*. Mais ce ne serait pas la première fois que la langue des livres buddhiques s'éloignerait de celle des compositions brâhmaniques. Il n'est pas douteux que les peuples orientaux qui ont connu le nom d'*Avalôkitêçvara* et qui ont eu à le traduire dans leurs idiomes, n'aient assigné à la première des parties dont il se compose le sens actif que je signale ici. Klaproth a, dans une dissertation spéciale, mis le fait hors de doute relativement aux Tibétains et aux Mongols (*Nouv. Journ. Asiat.* t. VII, p. 190), et M. Rémusat l'a également établi plus d'une fois en ce qui touche les Chinois. (*Foe koue ki*, p. 56, 117 et 119.)

qu'il vient d'entendre. Le volume se termine au feuillet 195, par le titre ainsi conçu : « Fin du roi des Sûtras, nommé la Composition de la corbeille « des qualités d'Avalôkitêçvara, exposée par Djayaçrî au roi Djinaçrî qui « l'interrogeait. »

Ce sujet assez médiocre est exposé en vers du mètre Anuchṭubh, et dans un sanscrit qui frappe par son extrême ressemblance avec celui des Purâṇas brâhmaniques. La langue en est correcte, et je n'y ai remarqué que deux mots qui attestent la présence d'un dialecte vulgaire dérivé du sanscrit. Ces mots, que je cite en note[1], sont tels qu'ils peuvent avoir été empruntés à d'autres ouvrages, d'où ils auront passé dans le Karaṇḍa vyûha; ils ne suffisent pas pour caractériser la langue de ce poëme et pour en faire un dialecte, ou au moins un mélange de sanscrit et de prâcrit, semblable à celui qu'on remarque dans les Sûtras développés. Ce sont de simples emprunts, qui s'expliquent par l'usage extrêmement fréquent qu'on fait de ces mots dans les livres réputés canoniques. On peut donc tenir pour certain que le Karaṇḍa vyûha est une composition qu'on doit, quant au langage, appeler classique, par opposition aux autres livres avec lesquels il partage le titre de *Sûtra;* et ce n'est pas une des moindres différences qui distinguent cet ouvrage des autres Sûtras développés. Je n'oserais être aussi explicite à l'égard de la rédaction en prose; le manuscrit en est si incorrect, que je ne puis dire si les fautes choquantes dont il est déparé ne cachent pas quelques formes pâlies ou prâcrites. La vérité est que j'en ai reconnu au plus quatre, que je rapporte en note[2]; mais ces formes sont tout à fait caractéristiques, et elles appartiennent à la même influence que celles qui se font remarquer, par exemple, dans le Lotus de la bonne loi. Elles ne me paraissent cependant ni assez nombreuses, ni assez importantes, pour

[1] Ces mots sont les formes suivantes de l'adjectif *tâyin* (protecteur) pour le sanscrit *trâyin,* qui a perdu son *r*, d'après le principe du pâli; savoir, *tâyinê*, dat. sing. f. 19 *a; tâyinâm*, gén. plur. f. 80 *a* et 179 *a;* puis le terme *pôchadha* pour *upôchatha*, terme tout à fait pâli, qui désigne à la fois le jeûne imposé aux Religieux buddhistes et les six jours qui suivent la nouvelle lune. Ce terme, qui rappelle le sanscrit *upôchaṇa* (jeûne), est même plus altéré que le pâli, puisqu'il a perdu sa voyelle initiale, qui se conserve toujours, autant que je puis le croire, dans le pâli de Ceylan. La fréquente répétition de ce terme suffit pour expliquer comment il a pu subir une modification aussi forte.

[2] Voici les seules traces de formes pâlies que j'aie rencontrées dans le Karaṇḍa vyûha en prose : *sântaḥpura parivârêhi* au lieu de *parivârâiḥ*, f. 20 *a; paramâṇuradjasya* au lieu de *radjasaḥ*, f. 23 *a; djîvanta* pour *djîvan*, f. 25 *b; vichkaṁbhim* (nom propre) au lieu de *vichkaṁbhinaṁ*, f. 44 *b*.

marquer au Karaṇḍa vyûha sa place parmi les ouvrages buddhiques auxquels le mélange du pâli et du sanscrit donne un caractère si reconnaissable. Si, comme d'autres indices qui seront relevés tout à l'heure, nous autorisent à le croire, le Karaṇḍa en prose n'appartient pas à la prédication même de Çâkyamuni, ces formes, d'ailleurs peu nombreuses, perdent beaucoup de leur importance; et si elles se montrent dans un livre que d'autres caractères éloignent de la catégorie des Sûtras primitifs, c'est uniquement par l'influence qu'a dû exercer sur l'auteur de ce livre la lecture des traités où de pareilles formes sont employées presqu'à chaque ligne.

En même temps que le style du Karaṇḍa poétique est celui des Purâṇas, la forme extérieure et le cadre de l'ouvrage rappellent également les compilations indiennes que je viens de citer. Ici, comme dans les Purânas, le récit ne se présente pas au lecteur directement et sans préambule; il ne lui arrive au contraire que par l'intermédiaire de narrateurs nombreux, qui le tiennent l'un de l'autre; et ce n'est qu'après avoir franchi ces intermédiaires, qu'on parvient jusqu'à Çâkyamuni, le narrateur primitif, ou plutôt le révélateur sacré. C'est là un des traits les plus importants qui distinguent le poëme de la rédaction en prose. Cette dernière commence, comme tous les Sûtras : « Voici ce qui a été entendu par moi : Un jour « Bhagavat se trouvait dans la grande ville de Çrâvastî, à Djêtavana, dans « le jardin d'Anâtha piṇḍika, avec une grande assemblée de Religieux, avec « douze cent cinquante Religieux et beaucoup de Bôdhisattvas, etc. » Je conclus de cette différence, que le poëme est postérieur au Sûtra en prose; car quoique rien ne nous apprenne les motifs qui ont engagé le narrateur à faire précéder le Sûtra proprement dit par ces deux dialogues entre Açôka et Upagupta d'une part, et Djayaçrî et Djinaçrî de l'autre, l'addition de tout cet appareil imité de la tradition est encore plus facile à comprendre, que ne le serait le retranchement de ces dialogues, s'ils eussent eu une existence véritable. On ne sait encore rien, il est vrai, de Djayaçrî ni de Djinaçrî, les derniers narrateurs du poëme; mais nous avons déjà fait remarquer que le roi Açôka et le sage Upagupta, qui sont très-célèbres dans la tradition du Nord, ont vécu longtemps après Çâkyamuni. J'ajoute encore qu'en annonçant l'apparition future de Religieux pervers, qui doivent, trois cents ans après Çâkya, altérer la pureté de la loi, notre poëme fait une prédiction dont l'effet est de le reporter dans un temps où le Buddhisme était sur son déclin. La

rédaction d'ailleurs n'en est ni assez simple, ni assez dégagée de tout développement mythologique, pour qu'on le place au rang des livres dépositaires de la tradition la plus ancienne. Le saint Avalôkitêçvara, à la louange duquel il a été écrit, est, ainsi que je l'ai montré plus haut, entièrement inconnu aux rédacteurs des Sûtras et des légendes primitives. Il en faut dire autant de la formule magique de six lettres, qui n'est autre chose que la phrase, si souvent citée, *Ôm̃ maṇi padmê hûm̃ !* Cette formule, que ne donne pas notre poëme, mais qui se lit deux fois dans la rédaction en prose, est tout à fait étrangère aux Sûtras primitifs. La présence de cette phrase singulière, dont l'existence se rattache si intimement, selon les Tibétains, à celle de leur saint Avalôkitêçvara, est un indice du même ordre que le développement de ce système mythologique, fondé sur la supposition d'un Buddha immatériel et primordial, dont j'ai parlé plus haut. Tout cela distingue nettement le Karaṇḍa vyûha, non-seulement des Sûtras primitifs, mais même des Sûtras développés; et cependant l'argument que je tire aujourd'hui de ces éléments divers, pour établir la postériorité de ce poëme à l'égard des monuments de la littérature buddhique examinés jusqu'ici, ne se présente pas en ce moment avec toute la force qu'il doit recevoir plus tard de la comparaison que je compte faire de la collection sanscrite du Nord avec la collection pâlie du Sud.

La manière dont l'auteur du Karaṇḍa vyûha s'est approprié la légende relative au premier établissement des Indiens dans l'île de Sim̃hala, précédemment nommée *Tâmradvîpa* ou *Tâmraparṇa*, est encore un indice que la rédaction en prose elle-même est moderne. La légende singhalaise du Mahâvam̃sa y est modifiée dans un dessein purement spécial et assez ridicule, celui de faire passer le chef des émigrants indiens, Sim̃hala, pour une ancienne forme de Çâkyamuni, et d'exalter le pouvoir surnaturel d'Avalôkitêçvara, qui se cacha sous l'apparence d'un cheval afin de le sauver. Si cette légende puérile était ancienne et commune à toutes les écoles du Buddhisme, on la retrouverait sans aucun doute dans le Mahâvam̃sa, ce précieux recueil des traditions singhalaises. Mais quoique les détails de l'arrivée de l'Indien Sim̃hala sur la côte de Tâmraparṇa soient, dans le recueil singhalais précité, mêlés de quelques fables, leur ensemble présente cependant encore, aux yeux d'un lecteur impartial, plus de caractères de vraisemblance que le récit du Karaṇḍa vyûha.

Au reste, quel que soit l'âge de cette composition, son antériorité à l'égard du poëme ne m'en paraît pas moins suffisamment établie. La forme des deux ouvrages suffit à elle seule pour trancher la question; mais c'est malheureusement là un genre de preuves qui ne s'adresse qu'au petit nombre de personnes auxquelles les deux textes originaux sont accessibles. En comparant ces deux ouvrages, on reste intimement convaincu que le Karaṇḍa vyûha en prose est le germe du Karaṇḍa vyûha en vers. Je pourrais encore produire en faveur de mon sentiment, l'argument fourni par la mention que le poëme fait d'Âdibuddha, ce Buddha suprême, invention de l'école théiste, dont on ne trouve de trace que dans les traités auxquels d'autres indices nous forcent d'assigner une date moderne, et que Csoma de Cörös a des raisons de croire postérieure au x[e] siècle de notre ère[1]. Comme la rédaction en prose ne parle pas d'Âdibuddha, tandis qu'il est positivement nommé dans la rédaction en vers, on pourrait dire que la première est antérieure à l'autre. Mais ce serait peut-être attacher trop de valeur à un argument négatif; et d'ailleurs la description du corps d'Avalôkitêçvara, que la rédaction en prose donne dans les mêmes termes que le poëme, est d'un caractère assez mythologique pour faire supposer que la notion d'un Buddha divin et suprême, complément indispensable du Panthéon théiste des Buddhistes, était aussi bien dans la pensée de l'auteur du Karaṇḍa en prose, que dans celle de l'auteur du Karaṇḍa en vers.

J'ajouterai encore, en faveur de mon opinion sur l'antériorité de la rédaction en prose, qu'elle est à ma connaissance la seule des deux qui ait été traduite par les interprètes tibétains auxquels on doit le Kah-gyur. La version tibétaine, qu'il serait indispensable de consulter, s'il devenait nécessaire de traduire le Karaṇḍa, se trouve dans le volume même qui renferme la traduction du Lotus de la bonne loi[2]. Les noms des traducteurs qui sont indiqués à la fin de cette version sont Çâkya prabha et Ratna rakchita; mais rien ne nous apprend la date précise de ces deux auteurs; et comme les traductions du Kah-gyur ont été exécutées, suivant Csoma, du VII[e] au XIII[e] siècle[3], c'est dans l'intervalle compris entre l'an 600 et l'an 1200 de notre ère, qu'il faut placer la version du Karaṇḍa vyûha en prose. Le

[1] *Analysis of the Sher-chin, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 488.

[2] Csoma, *Analysis of the Sher-chin, etc.* dans *Asiatic Researches*, tom. XX, pag. 440.

[3] *Analysis of the Dul-va*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 42.

texte sanscrit est nécessairement antérieur à cette dernière limite ; mais nous ne pouvons ni affirmer, ni nier qu'il le soit à la première. Quant à la rédaction en vers, ou elle existait avant le VIIe siècle, ou elle n'a été composée qu'après le XIIIe. Si l'on veut qu'elle ait existé avant l'an 600, il faudra reconnaître qu'elle n'avait pas assez d'autorité pour être admise dans la collection du Kah-gyur, où ont cependant pris place bien des ouvrages dont l'ancienneté peut être justement contestée. Si elle n'a été composée qu'après le XIIIe siècle, il va sans dire qu'elle n'a pu être comprise dans une collection qui passe pour avoir été arrêtée en grande partie vers cette époque. J'avoue que si la présence dans le Kah-gyur d'une traduction du Karaṇḍa vyûha en prose est une preuve certaine que l'original sanscrit existait avant le XIIIe siècle, et même une présomption assez forte qu'il avait été écrit avant le VIIe, ce fait que le Kah-gyur ne contient pas de version du Karaṇḍa poétique, est pour moi une preuve positive de la postériorité de cette rédaction à l'égard de la première, et une présomption d'un grand poids en faveur de l'opinion qui tend à représenter le Karaṇḍa en vers comme plus moderne que le XIIIe siècle. J'ajoute, pour terminer, que dans l'opinion de M. Hodgson [1], le Karaṇḍa vyûha est un des livres qui appartiennent en propre au Népâl. Cet auteur ne s'explique pas, il est vrai, sur la question de savoir s'il faut entendre ici l'ouvragé en prose ou l'ouvrage en vers, mais les citations qu'il en fait m'autorisent à croire qu'il a en vue le poëme. L'assertion de M. Hodgson s'accorde parfaitement avec les inductions exposées dans la discussion précédente. J'incline fortement à la regarder comme fondée ; et dès lors disparaissent les difficultés que faisaient naître et l'existence d'un livre aussi moderne parmi les sources népâlaises du Buddhisme, et l'absence d'une traduction tibétaine de ce poëme. Le Karaṇḍa vyûha en vers n'est plus un livre canonique, c'est au contraire un ouvrage rédigé hors de l'Inde, postérieurement à l'époque où le Buddhisme fut chassé de sa terre natale. J'ai cru que ce point méritait d'être discuté avec quelque attention, non à cause de la valeur du livre en lui-même, mais pour montrer à l'aide de quels indices on peut reconnaître si un ouvrage donné est ou n'est pas ancien et authentique.

Il importe maintenant de résumer en peu de mots les résultats de cette longue discussion.

[1] *Sketch of Buddhism*, dans *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 250.

Partant de la description des Sûtras, telle que la tradition nous l'a conservée et telle qu'on la peut faire d'après les deux Sûtras que j'ai traduits, comme spécimens de cette espèce de traités, j'ai cherché à établir :

1° Qu'il y a deux espèces de Sûtras qui diffèrent l'une de l'autre par la forme comme par le fond, savoir : les Sûtras que j'appelle simples, et les Sûtras que les Népâlais eux-mêmes, d'accord avec nos manuscrits, appellent développés ;

2° Que cette différence, marquée par des modifications importantes dans la doctrine, annonce que ces deux espèces de Sûtras ont été rédigées à des époques différentes ;

3° Que les Sûtras simples sont plus anciens que les Sûtras développés, nommés aussi quelquefois Sûtras servant de grand véhicule, c'est-à-dire qu'ils sont plus rapprochés de la prédication de Çâkyamuni.

4° Qu'entre les Sûtras simples, il faut encore distinguer ceux qui rappellent des événements contemporains de Çâkyamuni, et ceux qui racontent des faits ou citent des personnages manifestement postérieurs à l'époque du fondateur du Buddhisme ;

5° Enfin, que tous les ouvrages qui portent le titre de *Sûtra* ne doivent pas, par cela seul, être rangés de plein droit dans une des trois catégories précédentes, savoir dans les deux classes des Sûtras simples, et dans la classe des Sûtras développés; mais qu'il y a des Sûtras plus modernes encore, notamment des Sûtras en vers, qui ne sont que des espèces d'amplifications d'autres Sûtras en prose, plus ou moins anciens.

SECTION III.

VINAYA OU DISCIPLINE.

En donnant, au commencement de ce Mémoire, la description générale de la collection népâlaise, j'ai dit qu'on n'y trouvait pas une classe de livres portant le titre général de *Vinaya*, ou de Discipline, comme on en trouve une ayant celui de *Sûtra*, et j'ai fait voir que c'étaient les Avâdanas, ou légendes, qui représentaient le Vinaya, ou la seconde catégorie des écritures buddhiques. J'ai ensuite montré l'analogie frappante qui existe entre les Sûtras et les Avadânas, traités qui ne diffèrent les uns des autres que par une for-

mule de peu d'importance; et cette analogie m'a semblé même assez forte pour m'autoriser à puiser indistinctement mes exemples dans les Avadânas et dans les Sûtras, lorsque j'ai eu à décrire l'état de la société au milieu de laquelle parut Çâkyamuni. Ce que j'ai dit des Sûtras dans la section précédente, s'applique donc exactement aux Avadânas; il y a des Avadânas qui ne parlent que de Çâkyamuni et de ses premiers disciples; ce sont sans contredit les plus anciens de tous, pour le fond du moins; il y en a qui au récit des événements relatifs au Buddha mêlent les noms de personnages qui n'ont vécu que longtemps après lui, comme celui d'Açôka, par exemple, et même de rois bien postérieurs à ce monarque. Il y en a enfin qui sont écrits en vers, et qui semblables au Guṇa karaṇḍa vyûha, que j'analysais tout à l'heure, ne sont que des amplifications assez modernes d'ouvrages ou seulement de traditions plus ou moins anciennes.

Une autre analogie qui rapproche les Avadânas des Sûtras, c'est que la discipline n'y est pas plus dogmatiquement exposée, que ne l'est dans les Sûtras la morale et la métaphysique. C'est là, j'ai à peine besoin de le dire, une conséquence naturelle des analogies que je viens de signaler. Si la morale et la métaphysique ne sont pas systématiquement présentées dans les Sûtras, c'est que ces traités remontent à une époque où ces deux éléments de toute religion n'avaient pas encore acquis leur plein et entier développement, ou pour le dire d'une manière plus générale, c'est qu'ils reproduisent l'enseignement libre et varié de Çâkya, qui prêchait, mais ne professait pas. Et si la discipline n'est pas plus régulièrement formulée dans les Avadânas, c'est que ces traités sont du même temps que les Sûtras, et que Çâkya, pour établir un point de discipline, ne s'imposait pas plus que pour la morale et la métaphysique, la marche sévère d'une exposition didactique. Il serait donc aussi difficile de tracer d'après la lecture des Avadânas le tableau complet de la discipline buddhique, qu'il l'est d'extraire des Sûtras un système absolument régulier de philosophie et de morale. Les Religieux buddhistes ont pu se livrer avec succès à un travail de ce genre, non-seulement parce qu'ils possédaient bien des ouvrages qui nous manquent, mais encore parce que la discipline qu'il s'agissait de formuler était vivante au milieu d'eux, et que la pratique, qui est bien aussi une autorité, suppléait au silence, ou à l'obscurité des paroles du Maître. Mais nous qui n'avons pas les mêmes ressources, nous devons nous con-

tenter de constater, à mesure qu'ils se présentent, les points les plus importants du système qui formait des Religieux sectateurs de Çâkya un corps régulièrement organisé. C'est ce que j'ai essayé de faire dans le cours des lectures dont je vais présenter ici le résumé, en rassemblant les traits les plus généraux de l'organisation à laquelle étaient soumis les Religieux du temps de Çâkya et de ses premiers disciples.

Pour se faire Religieux buddhiste, il suffisait, ainsi que je l'ai dit plus haut, de se sentir de la foi dans le Buddha et de lui déclarer la ferme volonté qu'on avait de le suivre. Alors le Buddha faisait raser les cheveux et la barbe du néophyte, qui prenait pour vêtement une sorte de tunique et un manteau formé de lambeaux rapiécetés et teints en jaune, et qui était mis d'ordinaire sous la direction d'un Religieux plus âgé qui se chargeait de son instruction. Mais dans le commencement de la prédication de Çâkya, et quand le nombre de ses disciples était peu considérable, c'est lui qui instruisait directement le néophyte; et les légendes sont pleines de récits où figurent des Brâhmanes et des marchands, qui se présentent eux-mêmes au Buddha, lui font leur déclaration religieuse, et en reçoivent la connaissance des vérités morales et métaphysiques très-peu nombreuses, qui formaient la partie essentielle de la doctrine. Cet enseignement fructifiait d'ordinaire assez vite, pour que ceux auxquels il s'adressait franchissent immédiatement les degrés qui séparent l'homme ordinaire du Religieux le plus accompli. Dans les sectes qu'anime l'esprit de prosélytisme, il faut aller vite; aussi les légendes nous offrent-elles à chaque page la preuve que la foi agissait sur les premiers disciples de Çâkyamuni plus fortement encore que son enseignement.

A côté de ces conversions opérées directement par Çâkyamuni, on en voit d'autres qui ne s'accomplissent qu'à l'aide d'un intermédiaire, lequel est un Religieux, ou seulement un homme connu par ses dispositions favorables à l'égard du Buddha. Ces diverses méthodes se trouvent exposées dans la légende de Pûrṇa; et j'aime mieux les représenter ici sous leur forme véritable, que de faire une sèche analyse de cette légende. Je vais donc traduire ce récit, auquel j'ai déjà fait plus d'une allusion, et qui me paraît offrir un bon spécimen d'un Avadâna.

LÉGENDE DE PÛRṆA [1].

« Bhagavat se trouvait à Çrâvastî, à Djêtavana, dans le jardin d'Anâtha piṇḍika. Or en ce temps-là résidait dans la ville de Sûrpâraka [2] un maître de maison, nommé Bhava, fortuné, ayant de grandes richesses, jouissant d'une grande fortune, ayant un entourage vaste et étendu, capable de lutter avec l'opulence de Vâiçravaṇa [3]. Il choisit une femme dans une famille égale à la sienne; puis il se divertit avec elle, avec elle il se livra au plaisir et à la volupté. Quand il se fut diverti avec elle, sa femme devint enceinte au bout d'un certain temps. Elle accoucha au terme de huit à neuf mois, et mit au monde un fils. Trois fois sept ou vingt et un jours après l'accouchement, on célébra d'une manière brillante la fête de la naissance, et on s'occupa de lui donner un nom. Quel nom aura l'enfant? [dit le père.] Les parents répondirent: Cet enfant est le fils du maître de maison Bhava, qu'il se nomme Bhavila. Bhavila fut donc le nom qu'il reçut.

« Le maître de maison se divertit de nouveau avec sa femme; avec elle il

[1] *Man. Soc. Asiat.* f. 12 *a;* de mon manuscrit f. 14 *a. Bkah-hgyur*, sect. *Hdul-va*, t. *kha* ou II, p. 37-69. *Asiat. Res.* t. XX, p. 61.

[2] La légende ne détermine pas d'une manière précise la situation de cette ville; elle nous apprend seulement que c'était un port de mer, puisqu'on s'y embarquait pour faire des expéditions lointaines, vraisemblablement jusqu'aux îles de l'Archipel indien. Elle le place à une distance de plus de cent Yôdjanas de Çrâvastî, que nous cherchons avec Wilson non loin de Fyzabad. Cette indication ne nous apprend rien de bien positif; on sait qu'il existe plusieurs évaluations du Yôdjana, dont les deux premières donneraient, l'une neuf cents milles, et l'autre cinq cents milles anglais pour cent Yôdjanas indiens. Les livres buddhiques des Singhalais connaissent également cette ville; le Mahâvaṁsa la nomme *Suppâraka paṭana*, et l'indique comme un point où Vidjaya, le fondateur de la civilisation singhalaise, débarqua pendant son voyage maritime vers Ceylan. (*Mahâvamso*, ch. VI, p. 46. Turnour, *Ibid.* Index, p. 25.) Vidjaya venait du pays de Banga (le Bengale), d'où il avait été chassé: c'est donc dans le golfe du Bengale qu'il faut chercher la ville de Sûrpâraka, en pâli *Suppâraka*. Je n'hésite pas à identifier ce nom avec le Σιππάρα de Ptolémée, que M. Gosselin a, par des calculs fort ingénieux, cru pouvoir reconnaître dans le *Sipeler* moderne, sur une des embouchures du Krĭchṇa. (*Rech. sur la géograph. des anciens*, t. III, p. 253.) Peut-être est-ce placer un peu bas la ville nommée *Sippâra* par Ptolémée; mais les dénominations s'accordent très-bien, et si l'on n'a pas d'objections contre l'identification de *Sippâra* et *Sipeler*, on ne doit pas en avoir davantage contre le rapprochement que je propose entre le grec *Sippâra* et le pâli *Suppâra;* la finale *ka* n'a pas assez d'importance pour être comptée ici. Il n'est pas inutile de remarquer que les itinéraires auxquels Ptolémée empruntait ses matériaux, avaient transcrit ce nom sous sa forme populaire.

[3] C'est un des noms brâhmaniques de Kuvêra, le Dieu des richesses.

se livra au plaisir et à la volupté, et en eut un second fils, auquel on donna le nom de Bhavatrâta. Il en eut encore un troisième fils, qui reçut le nom de Bhavanandin.

« Cependant, au bout de quelques années, le maître de maison Bhava tomba malade. Comme il se laissait emporter à des paroles d'une extrême violence, il commença à être délaissé par sa femme et par ses enfants mêmes. Il avait une jeune esclave; cette fille fit la réflexion suivante: Mon maître a, par cent espèces de moyens, amassé d'abondantes richesses; le voilà aujourd'hui malade, et il est délaissé par sa femme et par ses enfants; il ne serait pas convenable que moi aussi j'allasse abandonner mon maître. Elle se rendit donc auprès d'un médecin et lui dit : Seigneur, connais-tu Bhava le maître de maison? — Je le connais, que faut-il faire pour lui? — Il lui est survenu une maladie de telle espèce, et il est délaissé par sa femme et par ses enfants mêmes; indique-moi un remède pour son mal. Le médecin reprit : Jeune fille, tu me dis qu'il est délaissé par sa femme et par ses enfants; qui donc prendra soin de lui? La jeune fille répondit : C'est moi qui le soignerai. Mais c'est assez; indique-moi des médicaments qui ne coûtent pas cher[1]. Le médecin lui indiqua ce qui était nécessaire, en disant : Voici le médicament bon pour le malade. La jeune fille prenant quelque chose sur ses provisions personnelles et faisant quelques larcins à la maison de son maître, se mit à le soigner. Bhava revint à la santé et fit cette réflexion : J'ai été délaissé par ma femme et par mes enfants mêmes; si je vis, je le dois à cette jeune fille; il faut que je témoigne ma reconnaissance à mon esclave pour ce service. Il lui dit donc : Jeune fille, j'ai été abandonné par ma femme et par mes enfants eux-mêmes; tout ce que j'ai de vie, je le dois à tes soins; je veux t'offrir un don. La jeune fille répondit : Maître, si tu es satisfait, consens à avoir commerce avec moi. — Pourquoi, dit le maître, désirer que j'aie commerce avec toi? Je te donne cinq cents Kârchâpaṇas et je t'affranchis[2]. La jeune fille répon-

[1] Je traduis ainsi la leçon dont la version tibétaine fait supposer l'existence : *alpamûlyâni bhâichadjyâni*, car cette version rend ainsi ce passage : « des médicaments à bon marché. » Nos deux manuscrits lisent *asya mûlyâni bhâichadjyâni vyapadiça*, ce qui signifie « indique-« moi pour lui des médicaments précieux. » Je n'hésite pas à préférer la version tibétaine, d'autant plus que अल्प *alpa* a pu fort aisément être confondu avec अस्य *asya*.

[2] Les cinq cents Kârchâpaṇas, au taux de 11 grammes 375 milligrammes de cuivre le Kârchâpaṇa, représentent environ 28 francs 45 centimes.

dit : Fils de mon maître, quand je devrais vivre encore longtemps[1], je ne serais jamais qu'une esclave; mais si le fils de mon maître a commerce avec moi, je cesse d'être esclave aussitôt. Voyant que la détermination de la jeune fille était irrévocable, le maître de maison lui répondit: Lorsque tu seras dans la saison convenable, tu m'en avertiras. Au bout de quelque temps la jeune fille ayant eu ses mois, avertit son maître qu'elle était dans la saison convenable. Bhava le maître de maison eut donc commerce avec elle, et elle devint enceinte. Or à partir du jour où elle devint enceinte, toutes les entreprises et toutes les affaires de Bhava le maître de maison réussirent parfaitement.

« Au bout de huit ou neuf mois l'esclave mit au monde un fils, beau, agréable à voir, ravissant, ayant le teint blanc et la peau de couleur d'or; sa tête avait la forme d'un parasol; ses bras étaient longs, son front large, ses sourcils réunis, son nez proéminent. Le jour où cet enfant vint au monde, les entreprises et les affaires de Bhava le maître de maison réussirent d'une manière extraordinaire. Les parents s'étant réunis au bout de trois fois sept ou vingt et un jours, célébrèrent d'une manière brillante la fête de la naissance de l'enfant, et lui donnèrent le nom de Pûrṇa (l'Accompli). Le petit Pûrṇa fut confié à huit nourrices, qui furent chargées deux à deux de lui donner des soins particuliers; tellement qu'il crut rapidement, comme un lotus au milieu d'un lac. Quand il fut devenu grand, on lui fit apprendre l'écriture, l'arithmétique, les comptes, la chiromancie, ce qui regarde les partages, les gages et les dépôts, l'art de juger des étoffes, des terrains, des pierres précieuses, des arbres, des éléphants, des chevaux, des jeunes gens, des jeunes filles, des huit objets, en un mot, dans l'appréciation desquels il devint habile, disert, sage et praticien expérimenté.

« Ensuite Bhava le maître de maison maria successivement Bhavila et ses deux autres fils. Ces jeunes gens, épris d'une passion excessive pour leurs femmes, se livraient à l'inaction et ne songeaient qu'à parer leurs per-

[1] Le manuscrit de la Société Asiatique dit avec un peu plus de mots : *Dûram api param api gatvâ dâsyêvâham.* « Que j'aille même loin, « même ailleurs, je ne suis qu'une esclave. » Mon manuscrit lit seulement *dûram api gatvâ*, « quand je devrais aller bien loin. » La version tibétaine part peut-être d'un original où on lisait *dûram api pâram gatvâ*, ces deux derniers mots voulant dire « ayant franchi la rive ; » car cette version ainsi conçue : *Bdag rgyangs bkampar mtchhis*, semble signifier : « quand je ne « devrais mourir que d'ici à longtemps. » C'est dans ce sens que j'ai traduit, mais en suivant la leçon de mon manuscrit.

sonnes. C'est pourquoi Bhava le maître de maison tenant sa tête entre ses mains, était sans cesse absorbé dans ses réflexions. Ses fils s'en aperçurent et lui dirent : Pourquoi, cher père, restes-tu ainsi la tête entre tes mains, absorbé dans tes réflexions ? Bhava répondit : Mes enfants, je ne me suis pas marié avant d'avoir amassé un Lak de Suvarṇas[1]; mais vous qui méprisez le travail, vous avez pour vos femmes une passion excessive, et vous ne songez qu'à vous parer. Quand je serai mort, la maison sera remplie de misère; comment donc ne serais-je pas absorbé dans mes réflexions ?

« Bhavila portait des pendants d'oreilles de diamant; il les détacha, et les remplaçant par des anneaux de bois, il prononça ce vœu : Je ne porterai plus de pendants d'oreilles de diamant que je n'aie gagné un Lak de Suvarṇas. Le second fils en faisant autant, prit des pendants d'oreilles de laque, et le troisième en prit de plomb. Les noms de Bhavila, de Bhavatrâta et de Bhavanandin qu'ils portaient, cessèrent d'être en usage et furent remplacés par ceux de Dârukarṇin, Stavakarṇin et Trapukarṇin[2]. Ayant rassemblé des marchandises, ils partirent pour le grand Océan. Pûrṇa dit alors : O mon père, je désire aussi aller sur le grand Océan ! Mais Bhava lui répondit : Tu n'es encore qu'un enfant, ô mon fils; reste ici; occupe-toi des affaires de la boutique. Pûrṇa resta donc à la maison.

« Cependant ses frères revinrent, ramenant leur vaisseau sain et sauf. Après s'être reposés des fatigues du voyage, ils dirent à Bhava : Évalue, cher père, nos marchandises. Le père fit l'évaluation, et il se trouva qu'il revenait à chacun un Lak de Suvarṇas. Pûrṇa avait aussi conduit les affaires de la maison avec ordre et probité; aussi avait-il amassé plus d'un Lak de Suvarṇas. S'étant donc prosterné aux pieds de son père, il lui dit : Évalue,

[1] Les observations que j'ai faites dans une note spéciale sur la valeur du Purâṇa d'argent, s'appliquent également à la monnaie d'or dite *Suvarṇa*, littéralement *or*. En voici l'évaluation d'après Colebrooke. Il faut cinq Krĭchṇalas ou graines noires de l'*abrus precatorius* pour faire un Mâcha d'or, et seize Mâchas pour faire un Suvarṇa. (*Asiat. Res.* t. V, p. 93, éd. in-8°.) Or le Krĭchṇala valant $2 \frac{3}{16}$ grains troy anglais, le Mâcha d'or, qui est égal à cinq Krĭchṇalas, vaut exactement $10 \frac{15}{16}$ grains troy. Seize Mâchas faisant un Suvarṇa, cette dernière monnaie égale 175 grains troy anglais, c'est-à-dire 11,375 grammes, ce qui fait 35 fr. 26 cent. et une très-légère fraction. Maintenant, comme un Lak (en sancrit *lakcha*) égale cent mille, le Lak de Suvarṇas revient à 3,526,200. C'est, dans les légendes buddhiques, le chiffre d'une immense fortune. Voyez encore d'autres évaluations d'après Wilson. (*Hindu Theatre*, t. I, p. 47, note *.)

[2] Ces trois noms signifient respectivement : « qui a des pendants d'oreilles de bois, de « laque, de plomb. »

ô mon père, le montant de ce que j'ai gagné dans la boutique. Bhava répondit : Tu es resté ici, mon enfant, qu'y a-t-il à évaluer pour toi ? Pûrṇa répondit : Évalue toujours, ô mon père ; on saura ainsi ce qui en est. Le père fit l'évaluation; et outre les valeurs en Suvarṇas, produit du gain ordinaire, on trouva encore au delà d'un Lak. Bhava le maître de maison, plein de satisfaction et de joie, se mit à réfléchir : Il est vertueux, se dit-il, et possède la grandeur [1], l'être qui, sans être sorti d'ici, a gagné autant d'or.

« Cependant il arriva un temps où Bhava vint à s'affaiblir ; il fit alors cette réflexion : Quand je serai mort, mes enfants vont se diviser; il faut trouver quelque moyen [pour empêcher leur désunion]. Il leur dit donc : Mes enfants, apportez du bois. Quand le bois fut apporté : Mettez-y le feu, leur dit-il; et ils l'y mirent. Bhava leur dit alors : Que chacun de vous retire les tisons ; ils les retirèrent tous, et le feu s'éteignit. Bhava leur dit ensuite : Avez-vous compris, mes enfants ? — Oui, cher père, nous avons compris. Bhava récita aussitôt la stance suivante :

« C'est réunis que les charbons brûlent ; de même l'union des frères fait leur force ; et, comme les charbons aussi, c'est en se séparant que les hommes s'éteignent.

« Quand je serai mort, ô mes enfants, il ne faudra pas écouter vos femmes ; en effet, la famille se divise par les femmes ; les choses confuses se divisent (se distinguent) par les paroles ; un charme lancé à tort est détruit ; le plaisir est détruit par la cupidité.

« Les fils se retirèrent ; Bhavila resta seul auprès de Bhava qui lui dit : O mon fils, n'abandonne jamais Pûrṇa, car c'est un homme qui se fait connaître comme vertueux et comme possédant la grandeur.

[1] L'expression dont se sert ici le texte est, autant que je le puis croire, spécialement propre au sanscrit buddhique. C'est *puṇya mahêçâkhya*, terme formé de la réunion de *puṇya* et de *mahêçâkhya*, qui se rencontre souvent seul, et qui est l'opposé d'*alpêçâkhya*. Ce dernier terme est expliqué de la manière suivante dans le commentaire de l'Abhidharma kôça : *Alpêçâkhya anudarô hînadjâtîya ity arthaḥ; ichṭa itîçaḥ; alpa îçô alpêçaḥ; alpêça ity âkhyâ yasya, sô 'lpêçâkhyaḥ, viparyayât mahêçâkhyaḥ.* (F. 202 *b* de mon manuscrit.) C'est-à-dire : « *Alpêçâkhya* « signifie *qui n'est pas noble, qui est d'une basse* « *extraction; îça* est synonyme de *ichṭa* (désiré) ; « réuni à l'adjectif *alpa*, il signifie *peu désiré*, et « avec *âkhyâ* (nom) il forme le composé *alpêçâkhya*, c'est-à-dire, *celui dont le nom est peu* « *désiré*. On dit dans le sens contraire *mahêçâkhya*, ou *celui dont le nom est grandement désiré.* » On arriverait peut-être plus directement et plus vite au véritable sens, en conservant à *îça* le sens de *maître*, et en expliquant ainsi ces deux mots : « celui qui a le nom d'un maître « de peu, ou d'un grand maître. »

« Tout ce qui est amassé finit par se détruire; ce qui est élevé finit par tomber; ce qui est uni finit par se dissoudre; ce qui vit finit par mourir.

« Après avoir ainsi parlé, Bhava subit la loi du temps. Ses fils parant une litière d'étoffes bleues, jaunes, rouges et blanches, le portèrent au cimetière en grande pompe, et y consumèrent son corps sur le bûcher. Quand ensuite leur chagrin commença à se dissiper, ils se dirent : Du temps que notre père vivait, nous étions soumis à son autorité; mais si maintenant nous renonçons aux affaires, la maison tombera en décadence, elle ne sera plus florissante. Pourquoi ne prendrions-nous pas des marchandises, et n'irions-nous pas en pays étranger? Pûrṇa leur dit alors : S'il est ainsi, je pars aussi avec vous. Ses frères lui répondirent : Reste plutôt ici pour les affaires de la boutique, nous partirons seuls. Ils rassemblèrent donc des marchandises et partirent pour un autre pays. Pûrṇa, auquel avaient été confiées toutes les affaires, garda la maison. C'est une règle, que dans les maisons des personnes riches, ce qui est nécessaire pour la dépense de la journée, se distribue [chaque matin]. Les femmes des frères [qui étaient partis] envoyèrent leurs servantes chercher l'argent de la dépense. Mais Pûrṇa était entouré de personnes riches, de chefs de métiers, de chefs de marchands, et d'autres gens qui vivaient de leur commerce; aussi les servantes ne purent trouver le moment [de l'aborder]. Quand ceux qui l'entouraient se furent levés et qu'ils furent partis, Pûrṇa donna aux servantes l'argent nécessaire pour la journée. Celles-ci ne revinrent que très-tard auprès de leurs maîtresses, qui leur adressèrent des reproches. Mais les filles leur racontèrent en détail[1] ce qui s'était passé, et ajoutèrent : C'est ainsi qu'il en arrive à ceux dans la famille desquels le fils d'une esclave exerce à son gré

[1] Le mot que je traduis par *en détail* est dans le texte *vistarêṇa*. Ce terme est employé, dans le sanscrit buddhique, chaque fois qu'on abrége un discours ou une énumération dont les termes sont connus par ce qui précède. Pour en faire comprendre l'emploi, il faudrait donc, au lieu de la traduction littérale *avec étendue*, employer une forme comme celle-ci, *pour le dire en un mot*. C'est qu'au fond cette locution signifie : « on répète ici ce qui est dit « ailleurs en détail. » La version tibétaine remplit l'ellipse et reprend le récit, en y ajoutant quelques expressions qui manquent dans mes deux manuscrits. « Pûrṇa, entouré de personnes ri« ches, de chefs de métiers, de chefs de mar« chands et d'autres gens qui vivent de leur « commerce, est assis, brillant d'une splendeur « qui égale l'éclat du soleil. C'est quand ceux « qui l'entouraient se furent levés et qu'ils furent « partis, qu'il nous a donné ce qui nous reve« nait. » Au reste, la version tibétaine renferme encore d'autres additions qui ne m'ont pas paru avoir assez d'importance pour être introduites dans le récit.

le commandement. La femme de Bhavila dit à sa servante : Il faut que tu épies le moment convenable pour aller [chercher ce qui me revient]. Celle-ci ayant épié le moment convenable, se rendit auprès de Pûrṇa et reçut bien vite [ce qui lui revenait]. Les autres filles perdaient toujours leur temps à attendre; elles interrogèrent la première servante, qui leur indiqua comment elle faisait. Elles partirent donc avec elle, et reçurent alors aussi vite que la première ce qui leur revenait. Aussi leurs maîtresses leur demandèrent-elles : D'où vient donc que vous revenez maintenant si vite? Les servantes répondirent : Vous devez ce bonheur à votre belle-sœur aînée; sa servante reçoit ce qui lui revient aussitôt qu'elle arrive; aussi partons-nous toujours avec elle. Les deux sœurs dirent avec un sentiment de jalousie : C'est ainsi qu'il en arrive à ceux dans la famille desquels le fils d'une esclave exerce à son gré le commandement.

« Cependant, quand un certain temps se fut écoulé, Bhavila, Bhavatrâta et Bhavanandin toujours réunis et vivant en parfaite intelligence, revinrent du grand Océan en ramenant leur vaisseau sain et sauf. Bhavila demanda à sa femme : As-tu été traitée honorablement par Pûrṇa? Elle répondit : Comme par un frère ou par un fils. Les autres femmes interrogées par leurs maris, leur répondirent : C'est ainsi qu'il en arrive à ceux dans la famille desquels le fils d'une esclave exerce à son gré le commandement. Les deux frères firent cette réflexion : Les femmes sèment la division entre les amis.

« Au bout de quelque temps, on exposa dans la boutique des étoffes de Bénarès; à peine ces étoffes étaient-elles exposées, que le fils de Bhavila vint à y entrer. Pûrṇa donna à cet enfant une couple de pièces de ces étoffes pour qu'il s'en couvrît. Les autres femmes le virent; elles envoyèrent leurs enfants [à la boutique]. Or on y avait exposé des étoffes de Bénarès et des étoffes d'un tissu grossier. Le hasard voulut que quand ces enfants arrivèrent, ce fût de ces dernières que Pûrṇa les revêtît. Les deux mères dirent à leurs maris : Voyez! on donne aux uns des étoffes de Bénarès, on en donne aux autres d'un tissu grossier. Les deux frères répondirent par cette observation : Comment cela a-t-il pu se faire? On avait certainement exposé dans la boutique des étoffes de Bénarès et des étoffes d'un tissu grossier[1].

« Une autre fois on exposa du sucre dans la boutique. Le fils de Bhavila

[1] La version tibétaine ajoute : « Ce ne peut être une inadvertance. »

y vint et en prit plein un vase. Les deux autres mères l'ayant vu, y envoyèrent leurs enfants. Le hasard voulut qu'ils vinssent au moment où de la mélasse était exposée dans la boutique; aussi est-ce de la mélasse qu'ils prirent. Leurs mères s'en aperçurent, et elles importunèrent tant leurs maris, qu'ils commencèrent à songer à faire le partage de l'établissement. Les deux frères avaient entre eux des entretiens à ce sujet: On nous fait tort en tout, se disaient-ils; il faut faire le partage. L'un disait: Avertissons notre frère aîné; l'autre répondait: Examinons cependant comment nous ferons le partage. Ils divisèrent donc ainsi l'établissement à leur gré: à l'un ce que renferme la maison et ce que produisent les terres; à l'autre ce que contient la boutique, et les biens situés hors du pays; au troisième Pûrṇa. Si notre aîné prend la maison et les terres, nous pourrons subsister avec la boutique et avec les biens situés hors du pays. S'il prend au contraire la boutique et les biens situés hors du pays, nous pourrons encore subsister avec la maison et les terres, et garder Pûrṇa [pour le faire travailler[1]].

« Après s'être livrés à de pareils entretiens, ils se rendirent auprès de Bhavila. Frère, lui dirent-ils, on nous fait tort, exécutons le partage de la maison. Bhavila leur dit: Il ne faut agir qu'après avoir mûrement réfléchi; les femmes causent la division des familles. Les deux frères répondirent: Nous y avons réfléchi suffisamment; faisons le partage. Bhavila reprit: S'il est ainsi, appelons les gens de notre caste [comme arbitres[2]]. Nous avons déjà fait nous-mêmes le partage, lui dirent ses deux frères; nous avons assigné à l'un ce que renferme la maison et ce que produisent les terres; à l'autre la boutique et les biens situés hors du pays; au troisième Pûrṇa. Ne faites-vous pas de part à Pûrṇa? dit Bhavila. C'est le fils d'une esclave, reprirent les deux frères, qui pourrait lui donner une part? Au contraire même, nous

[1] Je traduis ainsi conjecturalement la phrase du texte qui me paraît obscure: *Pûrṇakasya tcha maryâdâ bandhanam̃ kartum*, « et Pûrṇam « intra limites cohibere. » Le tibétain traduit: « et faire souffrir Pûrṇa. »

[2] C'est par conjecture que je traduis ainsi *âhvayantâm̃ kulâni*; le tibétain se sert de l'expression *gzo-bo mi-lta*, qui signifie peut-être « la réunion des artisans. » Les artisans ici doivent être la caste des marchands à laquelle appartenaient les fils de Bhava. Le sens le plus général de *kula* est celui de *famille, troupe*; mais ce sens ne peut se déterminer que par le contexte. Ainsi dans le *Mrĭtch tchhakaṭî*, on voit un Religieux buddhiste nommé à la dignité de chef des monastères d'Udjain; et cette dignité se nomme celle de *Kulapati*, c'est-à-dire, « le chef des troupes de Religieux. » (*Mrĭtch tchhakaṭî*, p. 342, éd. Calc. Wilson, *Hindu Theatre*, t. I, p. 179, note ‡.)

avons fait de lui un objet de partage ; si cela te convient, tu peux le prendre. Bhavila fit alors cette réflexion : Mon père m'a dit : Abandonne, s'il le faut, tout ton bien, et prends Pûrṇa ; puis ayant résolu de garder ce dernier, il dit à ses frères : Qu'il soit ainsi, je prends pour moi Pûrṇa. Celui qui eut la maison et les terres, se rendit en toute hâte à la maison et dit : Femme de mon frère aîné, sors d'ici. Elle sortit, et le frère ajouta : Tu n'entreras plus ici. — Et pourquoi ? — C'est que nous avons fait le partage. Celui qui eut la boutique et les biens situés hors du pays, se rendit en toute hâte à la boutique et dit : Pûrṇa, descends. Pûrṇa descendit, et le frère ajouta : Tu ne remonteras plus ici. — Pourquoi ? — C'est que nous avons fait le partage de notre bien.

« Cependant la femme de Bhavila se retira, ainsi que Pûrṇa, dans la maison d'un parent. Ses enfants qui avaient faim, se mirent à pleurer. La mère dit alors à Pûrṇa : Donne à ces enfants leur premier repas. Donne-moi un Kârchâpaṇa, reprit Pûrṇa. Comment, dit la mère, toi qui as su gagner tant de Laks de Suvarṇas, tu n'as pas même un premier repas à donner à ces enfants ! Est-ce que je savais, reprit Pûrṇa, que votre maison allait se trouver ainsi divisée ? Si je l'avais su, je n'aurais pas manqué d'emporter plusieurs Laks de Suvarṇas. C'est l'usage que les femmes attachent à l'extrémité de leur vêtement des Kârchâpaṇas d'airain[1]. La mère remit à Pûrṇa un Mâchaka d'airain et lui dit : Va chercher de quoi faire le premier repas. Pûrṇa prenant la pièce de monnaie, se rendit au marché. Il s'y trouvait un homme qui portant une charge de bois jetée par la mer sur le bord du rivage, avait été saisi par le froid et s'en allait tout tremblant. Pûrṇa le vit et lui demanda : Eh ! l'ami, pourquoi trembles-tu ? L'homme reprit : Je n'en sais rien ; seulement à peine ai-je eu chargé ce fardeau sur mes épaules, que je me suis senti dans cet état. Pûrṇa, qui était expert à reconnaître les bois, se mit à examiner celui que portait l'homme, et reconnut que c'était du bois de santal de l'espèce nommée Gôçîrcha[2]. Il dit alors au porteur : Ami,

[1] Il y a ici entre le texte sanscrit et la version tibétaine une divergence qu'il faut noter ; au lieu de « des Kârchâpaṇas d'airain, » le tibétain dit : « de faux Mâchakas. » Cette version a l'avantage d'être plus conséquente ; car si ce sont des Mâchakas que les femmes attachent à l'extrémité de leur vêtement, il est naturel que la mère remette une de ces pièces à Pûrṇa ; je n'ai cependant rien voulu changer à l'énoncé du texte sanscrit, parce qu'il indique le métal grossier dont était formée la pièce.

[2] Littéralement « tête de vache. » Voyez sur cette dénomination une note à la fin de ce volume, Appendice n° V.

pour quel prix donnerais-tu ce morceau de bois? Pour cinq cents Kârchâpaṇas, reprit-il[1]. Pûrṇa lui prit sa charge pour ce prix; et l'ayant emportée, il s'en alla au marché et en coupa avec une scie quatre morceaux. Il les vendit ensuite mille Kârchâpaṇas[2] à un acheteur qui en voulait faire de la poudre odorante. Sur ces mille Kârchâpaṇas, il en remit cinq cents au porteur, et il lui dit : La femme de Bhavila réside dans une telle maison, va lui porter ce morceau de bois et dis-lui : Voilà ce que Pûrṇa t'envoie. L'homme se rendit auprès de la femme de Bhavila, et lui dit ce qui s'était passé. Se frappant alors la poitrine, elle s'écria : Après avoir perdu safortune, aurait-il aussi perdu la raison? Je lui ai dit d'apporter quelque chose de cuit, et il m'envoie de quoi faire du feu; mais de quoi cuire, c'est ce qu'il ne donne pas. Cependant avec ce qui lui restait de Kârchâpaṇas, Pûrṇa fit l'acquisition de deux esclaves de l'un et de l'autre sexe, d'un bœuf et d'une vache, de vêtements et d'autres moyens de subsistance; puis prenant du riz cuit, il se rendit à la maison, et le servit à son frère et à sa femme. La famille en fut comblée de joie.

« A quelque temps de là, le roi de Sûrpâraka tomba malade d'une fièvre chaude. Les médecins lui prescrivirent pour médicament du santal de l'espèce dite Gôçîrcha. Les ministres du roi se mirent donc à ramasser du santal de cette espèce. Ils apprirent de proche en proche ce qui s'était passé au marché. S'étant rendus chez Pûrṇa, ils lui dirent : Tu as du bois de santal de l'espèce qu'on nomme Gôçîrcha. Oui, répondit-il. — A quel prix le donnerais-tu? — Pour mille Kârchâpaṇas. Les ministres le prirent pour cette somme. On le donna au roi sous forme d'onguent, et il recouvra la santé[3]. Le roi fit alors cette réflexion : Qu'est-ce qu'un roi que celui dans

[1] C'est-à-dire pour environ 28 francs 45 centimes.

[2] Environ 56 francs 90 centimes.

[3] L'opinion exprimée ici touchant les propriétés réfrigérantes du santal était fort généralement répandue dans les premiers temps du Buddhisme, et les légendes en offrent de fréquents témoignages. Quand le roi Adjâtaçatru tomba sans connaissance au récit de la mort de Çâkyamuni, c'est avec du santal qu'on lui fit reprendre ses sens. (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 310.) Une légende tibétaine traduite du mongol par M. Schmidt, et relative à la découverte d'une statue d'Avalôkitêçvara, exprime la même croyance de cette manière : « Les endroits où se trouvent des arbres de « santal se font remarquer par leur fraîcheur; « les éléphants les recherchent et viennent s'y « réfugier contre la chaleur dévorante du so« leil. » (Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 332.) Les anciens auteurs qui se sont occupés de la botanique de l'Inde, font aussi mention de cette croyance, qui subsiste encore aujourd'hui. (Rumphius, *Herbar. Amboinense,*

la maison duquel il n'y a pas de santal de l'espèce Gôçîrcha? Puis il demanda : D'où vient celui-ci? — De chez Pûrṇa. — Qu'on appelle ce Pûrṇa. Un messager fut dépêché au marchand et lui dit : Pûrṇa, le roi te demande. Pûrṇa se mit alors à réfléchir : Pourquoi, se dit-il, le roi m'appelle-t-il? C'est sans doute parce qu'il doit sa guérison au santal Gôçîrcha qu'il me fait appeler; il faut que j'aille le trouver, en emportant tout mon santal avec moi. Enveloppant donc trois morceaux de santal dans son vêtement, et en prenant un à la main, il se rendit en présence du roi. Celui-ci lui demanda : Pûrṇa, as-tu encore du santal?—Oui, seigneur, en voici.—Quel prix en veux-tu?—Un Lak de Suvarṇas.—En as-tu encore d'autre?—Oui, seigneur, reprit Pûrṇa, et il lui montra les trois autres morceaux. Le roi ordonna à ses ministres de compter à Pûrṇa quatre Laks de Suvarṇas. Pûrṇa reprit : Ne m'en faites donner que trois, seigneur; un des quatre morceaux est offert en présent au roi. On ne lui donna donc que trois Laks; mais le roi lui dit : Pûrṇa, je suis content; dis-moi, quelle faveur puis-je t'accorder? Si le roi est content de moi, reprit Pûrṇa, qu'il me promette que je vivrai à l'abri de toute insulte dans son domaine. Aussitôt le roi enjoignit ce qui suit à ses ministres : Vous donnerez, à partir d'aujourd'hui, vos ordres à tous les jeunes gens, excepté à Pûrṇa.

« Cependant cinq cents marchands abordèrent à Sûrpâraka revenant d'un voyage sur le grand Océan et ramenant leur vaisseau sain et sauf. Le corps des négociants [de la ville] convint de ce règlement : Il faut rester toujours unis, et aucun de nous ne doit se séparer des autres pour aller trouver seul les marchands [nouvellement arrivés]. Si quelqu'un y va, il payera [comme amende] soixante Kârchâpaṇas, et le corps des négociants réunis saisira la marchandise. Quelques-uns dirent : Avertissons Pûrṇa [de cet arrangement]. D'autres dirent : A quoi bon avertir ce misérable?

« En ce moment Pûrṇa était sorti de sa maison. Il apprit que cinq cents marchands étaient arrivés à Sûrpâraka de retour d'un voyage sur le grand Océan, ramenant leur vaisseau sain et sauf. Sans rentrer dans la ville, il se rendit auprès d'eux et leur dit : Seigneurs, quel est cet objet? Les marchands lui répondirent : C'est telle et telle chose. — Quel en est le prix?

t. II, p. 45, éd. Burman. Garcias ab Horto, *Aromat.* l. I, c. XVII.) On sait enfin que la qualité rafraîchissante du santal est pour les poëtes brâhmaniques un sujet de comparaisons fréquemment employé; il me suffit de rappeler ici quelques vers connus du Gîta gôvinda.

Les marchands lui répondirent : Chef des marchands, c'est à toi, qui es allé loin et en pays étranger, qu'il faut en demander le prix. — Cela peut être, cependant dites toujours votre prix. Les marchands fixèrent le prix à dix-huit Laks de Suvarṇas. Pûrṇa reprit : Seigneurs, prenez pour arrhes ces trois Laks, et donnez-moi ces marchandises; je vous payerai le reste [quand je serai rentré en ville]. C'est convenu, dirent les étrangers. Il donna donc les trois Laks qu'il avait apportés; et après avoir laissé [sur les marchandises] l'empreinte de son cachet, il s'en alla.

« Le corps des négociants de la ville envoya ensuite des domestiques, chargés de reconnaître les marchandises [des étrangers]. Ces hommes s'étant rendus auprès d'eux, leur dirent : Quel est cet objet ? — C'est telle et telle chose. — Nous aussi nous avons des greniers et des magasins pleins [de marchandises]. — Qu'ils soient pleins ou vides, ceci est vendu. — A qui ? — A Pûrṇa. — Vous perdrez gros avec Pûrṇa; nous enchérissons sur lui. Les marchands reprirent : Vous ne donneriez pas même pour prix entier ce qu'il a donné pour arrhes. — Qu'a-t-il donc donné ? — Trois Laks de Suvarṇas. Les deux frères, [en entendant ces paroles,] se sentirent pleins d'envie. Ils se rendirent auprès du corps des négociants et leur apprirent ce qui s'était passé. Les marchandises sont vendues. — A qui ? — A Pûrṇa. — Ils perdront gros avec Pûrṇa; nous enchérissons sur lui. — Vous ne donneriez pas même pour prix entier ce qu'il a donné pour arrhes. — Qu'a-t-il donc donné ? — Trois Laks de Suvarṇas. Tous, à ce récit, se sentirent pleins d'envie. Ils firent appeler Pûrṇa et lui dirent : Le corps des négociants est convenu de ce règlement : Personne ne doit aller acheter seul des marchandises, autrement le corps des négociants s'emparera de l'objet acheté. Pourquoi donc es-tu allé acheter seul ? Seigneurs, répondit Pûrṇa, quand vous avez arrêté ce règlement entre vous, m'en avez-vous prévenu moi ou mon frère ? Vous avez pris cet arrêté entre vous seuls, observez-le donc seuls aussi. Mais les négociants, pleins d'envie, le tinrent exposé à l'ardeur du soleil, pour le forcer à payer soixante Kârchâpaṇas. Les gens du roi virent ce qui se passait et vinrent le lui redire. Qu'on fasse venir ces négociants, dit le roi. Quand ils furent arrivés, le roi leur dit : Pour quelle raison tenez-vous Pûrṇa exposé à l'ardeur du soleil ? Seigneur, répondirent-ils, le corps des marchands est convenu du règlement suivant : Personne ne doit aller acheter seul des marchandises; celui-ci y

est cependant allé seul. Pûrṇa dit alors : O roi, daignez leur demander si quand ils ont arrêté leur règlement, ils en ont prévenu moi ou mon frère. Non, ils n'ont pas été prévenus, reprirent les négociants. Le roi dit alors : Pûrṇa parle bien; aussi les marchands, pleins de honte, le relâchèrent-ils.

« A quelque temps de là, il advint que le roi eut besoin d'un certain objet. Il fit appeler le corps des négociants et leur dit : Marchands, j'ai besoin de tel objet, procurez-le-moi. C'est Pûrṇa qui le possède, dirent les négociants. Je n'ai rien à commander à Pûrṇa, reprit le roi; c'est à vous à lui acheter cet objet, puis après vous me le fournirez. Ils envoyèrent en conséquence un messager à Pûrṇa pour lui dire : Pûrṇa, le corps des négociants désire te parler. Pûrṇa répondit : Je n'irai pas. Les négociants s'étant réunis tous en corps, se rendirent à la maison de Pûrṇa, et se tenant à sa porte, ils lui envoyèrent un messager pour lui dire : Sors, Pûrṇa; le corps des négociants est à ta porte. Alors Pûrṇa, qui se sentait orgueilleux, sortit fier de ne faire que ce qu'il voulait. Le corps des négociants lui dit alors : Chef des marchands, donne-nous ta marchandise au prix que tu l'as achetée. Je serais un habile marchand, reprit Pûrṇa, si je donnais ma marchandise pour le prix qu'elle m'a coûté ! Donne-nous-la pour le double, dirent les marchands; le corps des négociants est respecté. Pûrṇa réfléchit : Le corps des négociants est honorable, je la leur donnerai à ce prix. Pûrṇa leur abandonna donc sa marchandise pour le double de ce qu'il l'avait achetée. Puis portant aux étrangers quinze Laks, il serra le reste dans sa maison. Il fit ensuite cette réflexion : Est-il possible de remplir un vase avec une goutte de rosée? Il faut que je m'embarque sur le grand Océan. Il fit donc proclamer à son de cloche dans la ville de Sûrpâraka ce qui suit : Écoutez, marchands de Sûrpâraka : Pûrṇa le chef des marchands va s'embarquer sur le grand Océan. Que celui d'entre vous qui veut s'embarquer avec Pûrṇa, sous la garantie d'une exemption complète de taxe, d'impôt d'entrée, et de prix de passage pour sa marchandise, prépare ce qu'il destine à ce voyage sur le grand Océan. A cette nouvelle cinq cents négociants rassemblèrent les marchandises qu'ils destinaient à ce voyage. Alors Pûrṇa le chef des marchands, après avoir appelé sur son entreprise les bénédictions et la faveur du ciel, s'embarqua sur le grand Océan, avec cette suite de cinq cents négociants. Il revint ensuite, ramenant son vaisseau sain et sauf, et recommença ses voyages jusqu'à six fois. Aussi ce

bruit se répandit-il de tous côtés : Voilà Pûrṇa qui s'est embarqué six fois sur le grand Océan, et qui a ramené chaque fois son vaisseau sain et sauf.

« Des marchands de Çrâvastî ayant rassemblé une cargaison, vinrent un jour à Çûrpâraka. Quand ils se furent délassés des fatigues du voyage, ils se rendirent au lieu où se trouvait Pûrṇa le chef des marchands, et y étant arrivés, ils lui dirent : Chef des marchands, embarquons-nous sur le grand Océan. Pûrṇa leur dit : Avez-vous jamais vu, seigneurs, ou avez-vous entendu citer un homme, qui après être revenu six fois du grand Océan, en ramenant son vaisseau sain et sauf, se soit embarqué une septième fois ? C'est pour toi, Pûrṇa, reprirent-ils, que nous sommes venus d'un pays éloigné. Si tu ne t'embarques pas, toi seul en es responsable.

« Pûrṇa fit alors cette réflexion : Je n'ai aucun besoin de richesses pour moi ; cependant je m'embarquerai dans l'intérêt de ces gens-là. Il partit donc avec eux sur le grand Océan. Ces marchands, la nuit et à l'aurore, lisaient à haute voix les hymnes, les prières qui conduisent à l'autre rive, les textes qui découvrent la vérité, les stances des Sthaviras, celles qui sont relatives aux diverses sciences, celles des solitaires, ainsi que les Sûtras renfermant des sections relatives aux intérêts temporels. Pûrṇa qui les entendait, leur dit : Seigneurs, quelles sont ces belles poésies que vous chantez ? — Ce ne sont pas des poésies, chef des marchands, ce sont les propres paroles du Buddha. Pûrṇa, qui n'avait jamais entendu prononcer jusqu'alors ce nom de Buddha, sentit ses poils se hérisser sur tout son corps, et il demanda plein de respect : Seigneurs, quel est celui que vous nommez Buddha ? Les marchands répondirent : Le Çramaṇa Gâutama, issu de la famille des Çâkyas, qui après avoir rasé ses cheveux et sa barbe, après avoir revêtu des vêtements de couleur jaune, a quitté sa maison avec une foi parfaite pour entrer dans la vie religieuse, et qui est parvenu à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli ; c'est là, ô chef des marchands, celui que l'on appelle le Buddha. — Dans quel endroit, seigneurs, se trouve-t-il maintenant ? — A Çrâvastî, chef des marchands, dans le bois de Djêtavana, dans le jardin d'Anâtha piṇḍika.

« Pûrṇa ayant gravé ces paroles en son cœur, navigua sur le grand Océan avec ces hommes de Çrâvastî, et revint en ramenant son vaisseau sain et sauf. Son frère Bhavila fit alors cette réflexion : Pûrṇa est fatigué de voyager sur le grand Océan ; il faut qu'il se marie. Il lui dit donc : Dis-moi, mon

frère, de quel homme riche, ou de quel chef de marchands demanderai-je pour toi la fille ? Je ne désire pas les plaisirs des sens, reprit Pûrṇa; mais si tu me donnes ton autorisation, j'embrasserai la vie religieuse. Comment? reprend Bhavila, quand il n'y avait rien dans la maison, tu n'as pas songé à embrasser la vie religieuse; pourquoi y entrerais-tu aujourd'hui [que nous sommes riches] ? Cela ne me convenait pas alors, dit Pûrṇa; maintenant cela me paraît bien. Bhavila voyant par là que sa résolution était inébranlable, lui donna son autorisation. Pûrṇa lui dit alors : Mon frère, le grand Océan a beaucoup de misères et peu de douceurs; beaucoup s'y embarquent, mais peu en reviennent; ne t'y embarque jamais, sous aucun prétexte. Tu as de grandes richesses qui ont été gagnées honnêtement; mais la fortune de tes frères est du bien injustement acquis. S'ils viennent jamais à te dire : Vivons ensemble, il faut leur répondre, Non.

« Après lui avoir donné ces conseils, il prit un serviteur et partit pour Çrâvastî. Quand il y fut arrivé, il s'arrêta dans le jardin et envoya son messager vers Anâtha piṇḍika le maître de maison. Le messager s'étant présenté devant le maître, lui dit : Pûrṇa le chef des marchands est dans le jardin, désireux de voir le maître de maison. Anâtha piṇḍika fit cette réflexion : C'est sans doute que fatigué de ses expéditions maritimes, il fait maintenant des voyages de terre. Puis il demanda au messager : Combien est considérable la cargaison qu'il a apportée ? — Il s'agit bien de marchandises ! Il est venu seul avec moi, qui suis son serviteur. Anâtha piṇḍika fit alors cette réflexion : Il ne serait pas bien à moi de ne pas recevoir dans ma maison, avec les honneurs de l'hospitalité, un homme de cette importance. Pûrṇa fut donc introduit avec une grande pompe; on le parfuma, on lui donna le bain, on lui offrit un repas. Pendant qu'ils s'entretenaient d'agréables propos, Anâtha piṇḍika fit à Pûrṇa la question suivante : Chef des marchands, quel est l'objet de ton voyage ? — J'ai désiré subitement, ô maître de maison, embrasser la vie religieuse sous la discipline de la Loi qui est bien renommée; je désire l'investiture et le rang de Religieux. Alors Anâtha piṇḍika le maître de maison redressant la partie supérieure de son corps, étendant le bras droit, prononça ces paroles avec l'accent de la joie : Ah Buddha ! ah la Loi ! ah l'Assemblée ! Que votre renommée est bien répandue, pour qu'aujourd'hui un homme de cette importance, abandonnant la foule nombreuse de ses amis et de ses gens, ainsi que ses

riches magasins, désire embrasser la vie religieuse sous la discipline de la Loi bien renommée, et demande l'investiture et le rang de Religieux! Puis Anâtha piṇḍika le maître de maison prenant avec lui Pûrṇa, se rendit au lieu où se trouvait Bhagavat.

« Or en ce moment Bhagavat assis en présence d'une assemblée formée de plusieurs centaines de Religieux, enseignait la Loi. Il aperçut Anâtha piṇḍika le maître de maison, qui s'avançait avec le présent [qu'il lui destinait]; et quand il l'eut vu, il s'adressa de nouveau en ces termes aux Religieux : Voici, ô Religieux, Anâtha piṇḍika le maître de maison, qui s'avance avec un présent. Il n'y a pas pour le Tathâgata de présent aussi agréable que celui qu'on lui fait en lui amenant un homme à convertir. Ensuite Anâtha piṇḍika le maître de maison ayant salué en les touchant de la tête les pieds de Bhagavat, se plaça de côté avec Pûrṇa le chef des marchands; puis de l'endroit où il était, il s'adressa ainsi à Bhagavat: Voici Pûrṇa le chef des marchands, qui désire embrasser la vie religieuse sous la discipline de la Loi bien renommée, et qui demande l'investiture et le rang de Religieux. Veuille bien, par compassion pour lui, ô Bhagavat, l'admettre et le recevoir comme Religieux. Bhagavat accueillit par son silence les paroles d'Anâtha piṇḍika le maître de maison[1]. Puis il s'adressa ainsi à Pûrṇa le chef des marchands : Approche, ô Religieux, embrasse la vie religieuse. Bhagavat n'eut pas plutôt prononcé ces paroles, que Pûrṇa se trouva rasé, revêtu du manteau religieux, et que muni du pot aux aumônes et du vase dont l'extrémité est en bec d'oiseau, ayant une barbe et une chevelure de sept jours, il parut avec l'extérieur décent d'un Religieux qui aurait reçu l'investiture depuis cent ans. Approche, lui dit de nouveau le Tathâgata; et Pûrṇa rasé, couvert du manteau religieux, sentant les vérités porter le calme dans tous ses sens, se tint debout, puis s'assit, avec la permission du Buddha.

« Au bout de quelque temps le respectable Pûrṇa se rendit à l'endroit où se trouvait Bhagavat; et quand il y fut arrivé, ayant salué en les touchant de la tête les pieds du bienheureux, il se tint de côté et s'adressa à lui

[1] Le texte se sert ici d'une expression buddhique : *Adhivâsayati Bhagavân Anâthapiṇḍadasya grĭhapatês tûchṇîbhâvêna,* suivant le tibétain : « Aucune parole ne fut accordée par Bhagavat au maître de maison Anâtha piṇḍada. » Cette expression n'est pas moins familière aux Buddhistes du Sud qui se servent du pâli. (Turnour, *Mahâvanso*, p. 6, l. 9 et pass.)

en ces termes : Que Bhagavat consente à m'enseigner la loi en abrégé, pour qu'après l'avoir entendue ainsi de la bouche de Bhagavat, je puisse vivre seul, retiré dans un lieu désert, à l'abri de toute distraction, attentif, appliqué et l'esprit recueilli. Lorsque j'aurai vécu retiré dans la solitude, à l'abri de toute distraction, attentif, appliqué et l'esprit recueilli, puissé-je, après avoir reconnu immédiatement par moi-même, après avoir vu face à face ce but suprême de la vie religieuse, qui est que les fils de famille rasant leur chevelure et leur barbe et revêtant des vêtements de couleur jaune, quittent la maison avec une foi parfaite et embrassent la vie de mendiants; puissé-je, dis-je, après avoir reçu l'investiture, faire embrasser aux autres la vie religieuse! La naissance est anéantie pour moi; j'ai rempli les devoirs de la vie religieuse; j'ai accompli ce que j'avais à faire; je ne connais pas d'autre état que celui où je me trouve.

« Cela dit, Bhagavat parla ainsi au respectable Pûrṇa : Bien, bien, Pûrṇa; il est bon que tu aies dit comme tu viens de le faire : Que Bhagavat consente à m'enseigner la Loi en abrégé, jusqu'à : je ne connais pas d'autre état que celui où je me trouve. Ecoute donc, ô Pûrṇa, et grave bien et complétement dans ton esprit ce que je vais dire. Il existe, ô Pûrṇa, des formes faites pour être perçues par la vue, formes qui sont désirées, recherchées, aimées, qui sont ravissantes, qui font naître la passion, qui excitent les désirs. Si un Religieux, à la vue de ces formes, en est satisfait, s'il les recherche, s'il ressent de l'inclination pour elles, s'il s'y complaît, alors le résultat de ces divers mouvements est qu'il a du plaisir. Dès que le plaisir existe, aussitôt paraît avec le plaisir la satisfaction du cœur. Dès qu'avec le plaisir existe la satisfaction du cœur, aussitôt paraît la passion. Quand avec le plaisir existe la passion, aussitôt paraissent avec eux la jouissance. Le Religieux, ô Pûrṇa, qui ressent le plaisir, la passion et la jouissance, est dit très-éloigné du Nirvâṇa. Il existe, ô Pûrṇa, des sons faits pour être perçus par l'ouïe, des odeurs faites pour être perçues par l'odorat, des saveurs faites pour être perçues par le goût, des touchers faits pour être perçus par le corps, des lois (ou des conditions) faites pour être perçues par le Manas (le cœur ou organe interne), tous attributs qui sont désirés, recherchés, aimés, qui sont ravissants, qui font naître la passion, qui excitent les désirs. Si un Religieux, en voyant ces attributs, en est satisfait, et ainsi de suite comme ci-dessus, il est très-éloigné du Nirvâṇa. D'autre part, ô Pûrṇa, il existe des formes

faites pour être perçues par la vue, formes qui sont désirées, recherchées, aimées, qui sont ravissantes, qui font naître la passion, qui excitent les désirs. Si un Religieux, à la vue de ces formes, n'en est pas satisfait, s'il ne les recherche pas, s'il ne se sent pas d'inclination pour elles, s'il ne s'y complaît pas, alors le résultat est qu'il n'a pas de plaisir. Quand le plaisir n'existe pas, alors n'existe ni le contentement, ni la satisfaction du cœur. Quand il n'existe ni contentement ni satisfaction du cœur, la passion n'existe pas. Quand il n'existe pas de passion, la jouissance n'existe pas. Quand la jouissance n'existe pas, le Religieux, ô Pûrṇa, qui ne ressent ni plaisir, ni passion, ni jouissance, est dit très-rapproché du Nirvâṇa. Il existe, ô Pûrṇa, des sons faits pour être perçus par l'ouïe, des odeurs faites pour l'être par l'odorat, des saveurs faites pour l'être par le goût, des touchers faits pour l'être par le corps, des lois faites pour l'être par le Manas, tous attributs qui sont désirés, recherchés, aimés, qui sont ravissants, qui font naître la passion, qui excitent les désirs. Si un Religieux, en voyant ces attributs, n'en est pas satisfait, et ainsi de suite comme ci-dessus, il est dit très-rapproché du Nirvâṇa [1].

« Par cette exposition, ô Pûrṇa, je viens de t'instruire d'une manière abrégée. Où veux-tu maintenant habiter? où veux-tu fixer ton séjour? Par cette exposition, seigneur, répondit Pûrṇa, Bhagavat vient de m'instruire d'une manière abrégée; je désire habiter, je désire fixer mon séjour dans le pays des Çrôṇâparântakas [2]. Ils sont violents, ô Pûrṇa, les hommes du

[1] J'ai complété la traduction de ce passage d'après la version tibétaine. Le texte sanscrit des deux manuscrits que j'ai sous les yeux se contente de dire *pûrvavat çuklapakchê;* ce qui signifie : « comme ci-dessus, dans l'hypothèse « favorable. »

[2] Ce nom de peuple est formé de deux mots; l'un est *Aparânta,* qui signifie « pays situé sur « la frontière, mais en deçà, » par opposition à *Parânta,* « pays situé de l'autre côté de la « frontière. » Ce sens a été parfaitement établi par Wilson. (*Vichṇu purâṇa,* p. 189, note 60.) Wilford cite, d'après le Varâha saṁhitâ, des Aparântikas, qui sont placés à l'ouest, sans autre désignation plus précise. (*Asiat. Researches,* t. VIII, p. 339, éd. Calc.) L'autre mot, formant l'ethnique de notre texte, est *Çrôṇa,* que je ne me souviens pas d'avoir vu cité jusqu'ici comme nom de peuple. Je ne trouve que *Çrôṇî,* donné pour un fleuve dont le cours n'est pas indiqué. (*Vichṇu purâṇa,* p. 185, note 80.) On rencontre le terme de *Aparânta* cité dans les plus anciens monuments buddhiques, notamment dans les inscriptions dites *d'Açôka.* (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* tom. VII, p. 244 et 267) et dans le Mahâvaṁsa (ch. XII, p. 73, éd. in-4°.) M. Wilson a rapproché du nom d'*Aparânta* les *Aparitæ* d'Hérodote, dont la position d'ailleurs n'est pas bien précisément déterminée. Le terme *Sunâparânta* existe dans la géographie barmane, mais c'est un nom imité de l'Inde.

Çrôṇâparânta; ils sont emportés, cruels, colères, furieux, insolents. Lorsque les hommes du Çrôṇâparânta, ô Pûrṇa, t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, quand ils se mettront en colère contre toi et qu'ils t'injurieront, que penseras-tu de cela ? — Si les hommes du Çrôṇâparânta, ô seigneur, m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et qu'ils m'injurient, voici ce que je penserai de cela : Ce sont certainement des hommes bons que les Çrôṇâparântakas, ce sont des hommes doux, eux qui m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, eux qui se mettent en colère contre moi et qui m'injurient, mais qui ne me frappent ni de la main ni à coups de pierres. — Ils sont violents, ô Pûrṇa, les hommes du Çrôṇâparânta, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] ils sont insolents. Si les hommes du Çrôṇâparânta te frappent de la main ou à coups de pierres, que penseras-tu de cela ? — Si les hommes du Çrôṇâparânta, ô seigneur, me frappent de la main ou à coups de pierres, voici ce que je penserai de cela : Ce sont certainement des hommes bons que les Çrôṇâparântakas, ce sont des hommes doux, eux qui me frappent de la main ou à coups de pierres, mais qui ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. — Ils sont violents, ô Pûrṇa, les hommes du Çrôṇâparânta, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] ils sont insolents. Si les hommes du Çrôṇâparânta te frappent du bâton ou de l'épée, que penseras-tu de cela ? — Si les hommes du Çrôṇâparânta, ô seigneur, me frappent du bâton ou de l'épée, voici ce que je penserai de cela : Ce sont certainement des hommes bons que les Çrôṇâparântakas, ce sont des hommes doux, eux qui me frappent du bâton ou de l'épée, mais qui ne me privent pas complétement de la vie. — Ils sont violents, ô Pûrṇa, les hommes du Çrôṇâparânta, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] ils sont insolents. Si les hommes du Çrôṇâparânta te privent complétement de la vie, que penseras-tu de cela ? — Si les hommes du Çrôṇâparânta, ô seigneur, me privent complétement de la vie, voici ce que je penserai de cela. Il y a des Auditeurs de Bhagavat, qui à cause de ce corps rempli d'ordures, sont tourmentés, couverts de confusion, méprisés, frappés à coups d'épée, qui prennent du poison, qui meurent du supplice de la corde, qui sont jetés dans des précipices. Ce sont certainement des hommes bons que les Çrôṇâparântakas, ce sont des hommes doux, eux qui me délivrent avec si peu de douleur de ce corps rempli d'ordures. — Bien, bien, Pûrṇa ; tu

peux, avec la perfection de patience dont tu es doué, oui, tu peux habiter, fixer ton séjour dans le pays des Çrôṇâparântakas. Va, Pûrṇâ; délivré, délivre; arrivé à l'autre rive, fais-y arriver les autres; consolé, console; parvenu au Nirvâṇa complet, fais-y arriver les autres.

« Ensuite le respectable Pûrṇa, ayant accueilli avec assentiment et plaisir les paroles de Bhagavat, salua ses pieds en les touchant de la tête, et quitta le lieu où il se trouvait; puis quand la nuit fut à sa fin, Pûrṇa s'étant habillé au commencement du jour et ayant pris son vase et son manteau, entra dans Çrâvastî pour recueillir des aumônes. Quand il eut parcouru Çrâvastî dans ce dessein, il fit son repas; puis ensuite il cessa de manger et de recueillir des aumônes dans son vase. Ayant alors rangé ce qu'il possédait, son lit et son siége, et ayant pris son vase à aumônes avec son vêtement, il se dirigea vers le pays des Çrôṇâparântakas et finit par y arriver. S'étant habillé au commencement du jour, et ayant pris son vase, il entra dans Çrôṇâparânta pour recueillir des aumônes.

« Or un chasseur tenant son arc à la main, sortait en ce moment pour aller chasser l'antilope. Il vit Pûrṇa et fit cette réflexion : C'est un objet de mauvais augure, que ce Çramaṇa rasé que je viens de voir. Puis ayant ainsi réfléchi, il banda son arc de toute sa force, et courut vers l'endroit où se trouvait Pûrṇa. Dès que le respectable Pûrṇa le vit, il rejeta son vêtement supérieur et lui dit : Toi dont le visage annonce la bonté, je viens pour accomplir ce difficile sacrifice; frappe ici. Et il récita cette stance :

« Cette fin pour laquelle les oiseaux traversent les airs, pour laquelle les animaux sauvages tombent dans les piéges, pour laquelle les hommes périssent incessamment dans les combats, frappés par la flèche ou par la lance, pour laquelle les malheureux poissons affamés dévorent l'hameçon de fer; cette fin, c'est pour elle qu'au milieu de cette foule de péchés que produit le ventre, je suis venu ici de bien loin.

« Le chasseur en entendant ces paroles, fit cette réflexion : Voilà un mendiant doué d'une grande perfection de patience; pourquoi le tuerais-je? Cette pensée lui inspira des sentiments de bienveillance. C'est pourquoi Pûrṇa lui enseigna la Loi; il lui apprit les formules de refuge et les préceptes de l'enseignement. Et il forma encore cinq cents autres novices de l'un et de l'autre sexe; il fit élever cinq cents Vihâras, et y plaça par centaines des lits, des siéges, des tapis, des coussins ornés de figures, et des

piédestaux carrés. Enfin, au bout de trois mois, le chasseur vit face à face la collection qui renferme les trois sciences, et il devint un Arhat. Alors recevant le nom de « Celui qui est affranchi des passions des trois mondes, » il devint de ceux que les Dêvas, accompagnés d'Indra et d'Upêndra, respectent, honorent et saluent.

« Cependant peu de temps s'était écoulé, et la fortune des deux frères de Dârukarṇin avait diminué, s'était amoindrie, avait été dissipée. Ils allèrent donc tous deux dire [à leur aîné] : Maintenant qu'est sorti de notre maison celui qui ressemble à Kâlakarṇin[1], viens, vivons tous en commun. Quel est donc, répondit Bhavila, celui qui ressemble à Kâlakarṇin ? C'est Pûrṇa, reprirent-ils. C'est la prospérité même qui est sortie de ma maison, dit Bhavila ; ce n'est pas un homme qui ressemble à Kâlakarṇin. — Que ce soit la prospérité ou Kâlakarṇin, peu importe ; viens, et vivons en commun. Bhavila répondit : Votre fortune a été injustement gagnée, la mienne l'a été honnêtement ; non, je n'habiterai pas avec vous. C'est ce fils d'une esclave, reprirent les deux frères, qui à force de naviguer sur le grand Océan, a gagné la fortune dont tu te vantes de jouir. Où aurais-tu pris le courage de t'embarquer toi-même sur le grand Océan ?

« Ces paroles piquèrent l'amour-propre de Bhavila et lui inspirèrent cette réflexion : Je m'embarquerai aussi sur le grand Océan. Les choses se passèrent comme il a été dit ci-dessus, jusqu'à ce qu'enfin il s'embarqua sur le grand Océan, et que son vaisseau fut poussé par le vent vers la forêt qui produit le bois de santal de l'espèce dite Gôçîrcha[2]. Le pilote dit alors :

[1] Ce nom de *Kâlakarṇin* est une épithète méprisante donnée par les deux derniers fils de Bhava à Pûrṇa le fils de l'esclave. Comme les frères se nommaient d'après leurs pendants d'oreilles, qui étaient de bois, de plomb et de laque, pour infliger à Pûrṇa un nom de mauvais augure, ils l'appellent « Celui qui a la mort « pour pendant d'oreille. » Voilà pourquoi le frère aîné qui le défend, répond qu'au contraire Pûrṇa est la prospérité même.

[2] Il est possible que ce lieu soit l'île désignée par les cartes anglaises sous le nom de *Sandelwood island* (l'Île du bois de santal), située par 10° latitude nord et 120° longitude est de Greenwich, ou mieux encore Timor, île connue par la grande quantité de santal qu'on en exporte actuellement pour Java et pour la Chine. (Ritter, *Erdkunde*, t. V, p. 816.) Il importe toutefois de remarquer, que comme le santal dont il est ici question est certainement le meilleur, et que la première qualité de ce bois ne se trouve que dans les monts Malaya, ainsi que nous l'apprennent les légendes du Nord (Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 332), lesquelles sont en ce point d'accord avec le témoignage des naturalistes, il faudrait peut-être ne pas aller chercher si loin le lieu où s'arrêtent nos navigateurs pour recueillir le *Gôçîr-*

Voici, seigneurs, le lieu connu sous le nom de Forêt de santal de l'espèce dite Gôçîrcha ; allez-y prendre le produit qu'on y trouve.

« Or en ce temps-là le bois du santal Gôçîrcha était une possession de Mahêçvara le Yakcha[1]. Les Yakchas l'avaient quitté en ce moment pour se rendre à leur assemblée. C'est pourquoi les marchands commencèrent à abattre la forêt avec cinq cents haches. Le Yakcha nommé Apriya vit ces haches qui abattaient le bois; et ayant reconnu le fait, il se rendit au lieu où se trouvait le Yakcha Mahêçvara; et quand il y fut arrivé, il lui parla en ces termes : Voici ce que doit connaître le chef. Cinq cents haches abattent la forêt du santal Gôçîrcha ; fais maintenant ce que tu dois faire, ou ce qu'il te convient de faire. Alors le Yakcha Mahêçvara, après avoir congédié l'assemblée, souleva un ouragan noir et terrible et partit pour l'endroit où se trouvait la forêt de santal. Écoutez, s'écria le pilote, ô vous marchands du Djambudvîpa : voici ce qu'on appelle un ouragan noir et terrible. Que dites-vous de cela ? A ces mots, les marchands effrayés, épouvantés, frappés de terreur, sentant leurs poils se hérisser sur tout leur corps, commencèrent à invoquer les Dieux : O vous, Çiva, Varuṇa, Kuvêra, Çakra, Brahmâ, et vous chefs des Asuras, des Mahôragas, des Yakchas, des Dânavas, nous voici tombés dans le danger le plus redoutable. Ah ! puissent ceux qui sont à l'abri du danger être aujourd'hui nos protecteurs !

« Quelques-uns invoquent l'époux de Çatchî, d'autres Brahmâ, d'autres Hari et Çam̃kara, se précipitant contre terre, se réfugiant auprès des arbres et dans la forêt ; ces malheureux, emportés par le vent et par les Piçâtchas, implorent le secours [des Dieux].

« Cependant Dârukarṇin était immobile de découragement ; les passagers lui demandèrent : Chef des marchands, nous voici tombés dans un danger redoutable et auquel il est difficile d'échapper. Pourquoi restes-tu ainsi

cha tchandana. Qui sait s'il ne s'agit pas seulement ici d'un voyage le long de la côte du Malabar, et d'une expédition sur les terres du Wynad ou du Coduga ?

[1] Les Yakchas, sous la protection desquels la légende place la forêt de santal, sont peut-être les sauvages habitants de l'Ile de santal. Ces insulaires ont de tout temps traité en ennemis les navigateurs que le commerce ou le hasard amenait sur leurs côtes, et Walter Hamilton nous apprend que les Hollandais, vers le commencement de notre siècle, perdirent la possession de cette île, parce qu'ils coupaient les arbres de santal. Les habitants, convaincus qu'à chacun de ces arbres était attachée l'existence d'un des leurs, se soulevèrent contre les marchands hollandais et les chassèrent de l'île. (*East India Gazetteer,* t. II, p. 500.)

plongé dans le découragement? Seigneurs, reprit-il, mon frère m'avait averti, en me disant : Le grand Océan a peu de jouissances et beaucoup de misères; bien des gens, aveuglés par la cupidité, s'y embarquent, mais peu en reviennent. Aie soin de ne t'embarquer, sous aucun prétexte que ce soit, sur le grand Océan. Sans tenir compte de ses paroles, je me suis dit : Il faut que je m'embarque, et je me suis embarqué en effet; que puis-je donc faire maintenant? Qui est ton frère? dirent les marchands. Pûrṇa, reprit leur chef. Seigneurs, s'écrièrent les marchands, c'est ce Pûrṇa même, l'Ârya, celui qui possède la grandeur et la vertu; hâtons-nous d'implorer son secours. Et aussitôt tous, d'une voix unanime, firent entendre en même temps cette prière : Adoration à Pûrṇa l'Ârya! Adoration, adoration à Pûrṇa l'Ârya! Alors les Divinités qui étaient favorables au respectable Pûrṇa, se rendirent au lieu où il se trouvait; et quand elles y furent arrivées, elles s'adressèrent à lui en ces termes : O Ârya, ton frère est tombé dans un danger redoutable et auquel il est difficile d'échapper; réfléchis-y. Pûrṇa se mit à réfléchir; et il se livra à une méditation telle, que dès que sa pensée y fut plongée, il disparut du pays des Çrôṇâparântakas, et se trouva au milieu du grand Océan, assis les jambes croisées sur le bord du vaisseau. Aussitôt la noire tempête s'apaisa, comme si elle eût été arrêtée par le Sumêru. Alors Mahêçvara le Yakcha se mit à réfléchir : Autrefois un vaisseau, quel qu'il fût, qui était assailli par une noire tempête, était lancé et détruit, semblable à une mèche de coton; mais aujourd'hui quelle est la cause pour laquelle la noire tempête s'apaise, comme si elle était arrêtée par le Sumêru? Il commença donc à regarder de côté et d'autre, jusqu'à ce qu'enfin il aperçut le respectable Pûrṇa assis les jambes croisées sur le bord du vaisseau; et quand il l'eut vu, il lui cria : Oh Pûrṇa l'Ârya, pourquoi me braves-tu? O toi qui es soumis à la condition de la vieillesse, reprit Pûrṇa, est-ce moi qui te brave? C'est plutôt toi qui m'insultes. Si je n'avais pas acquis la foule de qualités que je possède, il ne resterait plus, grâce à toi, de mon frère, qu'un vain nom. Mahêçvara le Yakcha lui répondit : Cette forêt de santal Gôçîrcha, ô respectable, est réservée pour un roi Tchakravartin. Lequel crois-tu qui vaut le mieux, reprit Pûrṇa, d'un roi Tchakravartin, ou d'un Tathâgata parfaitement et complétement Buddha? Serait-ce, ô Ârya, que Bhagavat est né dans le monde? S'il est ainsi, que ce qui n'était pas accompli, le soit! Alors

les marchands recouvrant la vie qui était sur le point de les abandonner, après avoir dirigé avec foi leur pensée sur le respectable Pûrṇa, remplirent leur vaisseau du santal de l'espèce Gôçîrcha, et reprirent leur voyage. Ils revinrent enfin à la ville de Sûrpâraka.

« Là le respectable Pûrṇa dit à son frère : Tout ceci doit revenir à celui au nom duquel ton vaisseau a été ramené sain et sauf; partage donc ces joyaux entre les marchands; moi, avec ce santal, je ferai construire pour l'usage de Bhagavat un palais orné de guirlandes de bois de santal. Le frère aîné fit en conséquence le partage de ses joyaux entre les marchands; puis le respectable Pûrṇa se mit à faire construire un Vihâra avec le bois de santal. Ayant donc appelé les architectes, il leur dit : Lequel préférez-vous, seigneurs, de recevoir par jour cinq cents Kârchâpaṇas, ou un Karcha de poudre du santal Gôçîrcha[1] ? Nous préférons un Karcha de poudre de santal, répondirent les architectes. Le palais orné de guirlandes de bois de santal fut achevé en très-peu de temps. Le roi dit alors [aux architectes] : Voilà un beau palais[2]. On nettoya l'édifice dans toutes ses parties. Les éclats de santal[3] [qu'on n'avait pas employés], et ce qui restait de la poudre [qu'on avait faite], fut pilé et donné dans le Vihâra, pour servir d'onguent.

« Cependant les frères avaient fini par se demander pardon les uns aux autres. [Pûrṇa leur dit :] Il faut que vous preniez votre repas, après y avoir invité le Buddha, l'Assemblée des Religieux et les autres personnages [dignes de respect]. — Où est le Bienheureux, ô Ârya ? — A Çrâvastî. — A quelle distance Çrâvastî est-il d'ici ? — A un peu plus de cent Yôdjanas. —

[1] Le tibétain au lieu d'un *Karcha*, dit *pho-sum-khang*, « plein trois *Pho*; » mais le nom de cette dernière mesure ne se trouve ni dans Csoma ni dans Schmidt. Serait-ce l'abréviation du mot *phon*, « paquet ? » Quoi qu'il en soit, comme un Karcha égale 16 Mâchas, dont chacun vaut cinq Krichṇalas, ou 10 $\frac{15}{16}$ grains troy anglais, le Karcha représente 175 grains troy, c'est-à-dire 11,375 grammes français. On peut voir par là quel prix on attachait au bois de santal, puisque les architectes aimaient mieux en recevoir un peu plus de onze grammes, qu'une somme équivalant environ à 28 francs 45 c. En supposant les deux payements à peu près égaux, le gramme de santal aurait valu 2 francs 50 centimes.

[2] Cette phrase manque dans la version tibétaine, et il se pourrait qu'elle fût une interpolation due au copiste, qui aura pris, quelques lignes plus bas, les mots *râdjâ kathayati bhavantaḥ çôbhhanam*. Cependant, comme cette phrase se trouve dans mes deux manuscrits, je n'ai pas cru devoir l'omettre.

[3] Le texte se sert d'un mot que je n'ai pas vu ailleurs, *yat tatra saṁkalikâ*. Le sens de ce terme est ainsi exprimé par la version tibétaine : *de-na jogs-ma*, ce qui signifie peut-être « les rebuts qui s'y trouvaient. »

En ce cas allons inviter le roi. — Oui, faites ainsi. Les frères se rendirent donc en présence du roi; et après avoir incliné la tête devant lui, ils lui parlèrent en ces termes : Seigneur, nous désirons prendre notre repas, après y avoir invité le Buddha, l'Assemblée des Religieux et les autres personnages [dignes de respect]. Que le roi daigne nous honorer de sa présence. C'est bien, dit le roi, qu'il soit ainsi, je serai avec vous.

« Ensuite le respectable Pûrṇa étant monté sur le sommet de l'édifice, la face tournée du côté de Djêtavana, posa à terre les deux genoux; et après avoir jeté des fleurs, brûlé de l'encens, il fit tenir par un serviteur le vase d'or qui se termine en bec d'oiseau, et il se mit à prononcer la prière suivante :

« O toi, dont la conduite est parfaitement pure, dont l'intelligence est parfaitement pure aussi; toi qui, au moment de prendre ton repas, n'as jamais en vue que le besoin, jetant un regard sur ces êtres privés de protecteur, témoigne-leur ta compassion, ô être excellent, et viens ici.

« Aussitôt, grâce à la puissance propre du Buddha et à celle des Divinités, ces fleurs se transformant en un dais, furent portées à Djêtavana et allèrent s'y placer à leur rang; l'encens offert y parut sous la forme d'un gros nuage, et l'eau qui s'échappait de la nue forma des aiguilles de lapis-lazuli. Le respectable Ânanda, qui était habile à reconnaître les prodiges, joignant les mains en signe de respect, adressa cette question à Bhagavat : De quel endroit, ô Bhagavat, vient cette invitation? — De la ville de Sûrpâraka, ô Ânanda. — A quelle distance d'ici, seigneur, est la ville de Sûrpâraka? — A un peu plus de cent Yôdjanas, ô Ânanda. Allons-y, reprit ce dernier. — Annonce donc aux Religieux ce qui suit : Que celui d'entre vous qui désire se rendre demain à la ville de Sûrpâraka pour y faire son repas, prenne sa baguette[1]. Oui, seigneur, reprit Ânanda pour exprimer

[1] Le texte se sert du mot *çalâkâ*, « éclat de « bois mince. » La version tibétaine traduit ce mot par *tshul-tching*, que je ne trouve pas dans nos lexiques, mais qui, en substituant *ching* à *tching*, signifierait « l'arbre de la règle. » Rien n'indique ce qu'il faut entendre par la baguette qu'on distribue ici aux Religieux : seulement un passage que la légende met plus bas dans la bouche de Çâkya, nous montre qu'on la nomme aussi la baguette du Tchâitya; mais dans ce passage, l'expression *tchâitya çalâkâ* (baguette du monument) doit peut-être se traduire « baguette prise à un arbre « consacré, » ou plus généralement encore, « baguette religieuse. » Les Buddhistes du Sud viennent heureusement ici à notre secours, et MM. Turnour et Clough nous apprennent qu'on nommait *çalâkâ* de petits éclats de bambou

son assentiment à Bhagavat; et ayant pris une baguette, il se tint debout devant lui. Bhagavat et les Religieux qui étaient Sthaviras parmi les Sthaviras, en prirent chacun une aussi.

« En ce moment le respectable Pûrṇa, le Sthavira de Kuṇḍôpadhâna [1], qui était affranchi par la science, se trouvait assis dans l'Assemblée. Il se mit donc en mesure de prendre aussi une baguette; mais le respectable Ânanda lui adressa cette stance :

« Ce n'est pas, ô respectable, dans la demeure du roi du Kôçala, ni dans la maison de Sudjâta, ni dans le palais de Mrïgâra qu'on doit prendre le repas. La ville de Sûrpâraka est éloignée d'ici de plus de cent Yôdjanas; c'est par des moyens surnaturels qu'il faut s'y rendre; garde donc le silence, ô Pûrṇa.

« Pûrṇa, qui était affranchi par la science, n'avait fait jusqu'alors aucun miracle qui attestât sa puissance surnaturelle. Aussi cette réflexion lui vint à l'esprit : Moi qui ai rejeté, repoussé, abandonné, chassé complétement la foule entière des corruptions, serai-je donc incapable de faire usage d'une puissance surnaturelle qui est commune chez les Tîrthikas? Développant en conséquence son énergie et déployant sa puissance surnaturelle, il étendit un bras semblable à la trompe d'un éléphant, pour atteindre jusqu'à la place du troisième Sthavira [assis devant lui], auquel Ânanda ne donnait pas de baguette, et il en prit une lui-même; puis il prononça cette stance :

« Ce n'est ni par la renommée, ni par le savoir, ni par les qualités de la grandeur, ni par d'énergiques désirs que l'on obtient en ce monde, ô Gâu-

servant de billets pour ceux auxquels devaient être distribuées des aumônes. Le nom des Religieux était inscrit sur ces petites baguettes, qui étaient ensuite jetées dans un vase et tirées au sort : celui dont la baguette sortait la première, recevait la première aumône. (Turnour, *Mahâvanso*, Index, page 22. Clough, *Singhal. Dict.* t. II, p. 719.)

[1] Je considère le mot *Kuṇḍôpadhânîyaka*, épithète de ce Pûrṇa (qui n'est pas celui de la légende), comme un ethnique destiné à le distinguer de l'autre Pûrṇa. J'ignore où se trouve le lieu ainsi nommé; les éléments de ce nom propre sont *kuṇḍa* (source d'eau) et *upadhâna* (ou *upadhânîya*), qui signifie ordinairement *coussin, oreiller*, et qui, d'après l'étymologie, doit exprimer d'une manière très-générale tout ce qui soutient et supporte. Si, comme je le pense, *Kuṇḍôpadhâna* est un nom de lieu, il doit signifier « le pays qui renferme des « sources. » La version tibétaine favorise cette interprétation, puisqu'elle traduit l'épithète *kuṇḍôpadhânîyaka* par *yul tchhu-mig-tchan-na gnas-pa;* ce qui veut dire, si je ne me trompe, « résidant au pays qui renferme des sources. » Dans la version tibétaine de l'histoire de Sumâgadhâ, ce mot est simplement transcrit de cette manière : *Kun da ud pa da na.*

tama, la possession des six connaissances surnaturelles. Des êtres comme moi, des êtres parfaits, en qui l'âge a consumé la jeunesse, obtiennent ces connaissances par les énergies de la quiétude, de la morale, de la sagesse, et par les diverses énergies de la contemplation.

« Alors Bhagavat s'adressa ainsi aux Religieux : Celui qui est le chef parmi mes Religieux, est le premier à prendre la baguette du Tchâitya[1] qui appartient à mes Auditeurs. C'est pourquoi entre ceux qui la prennent, c'est le Sthavira Pûrṇa de Kuṇḍôpadhâna qui est le premier. Ensuite Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Ânanda : Va, Ânanda, et dis aux Religieux : Ne vous ai-je pas dit, ô Religieux, que vous deviez vivre en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés? Quant à vous, ô Tîrthikas, habitez cette ville; mais que chacun de vous, ô Religieux, faisant usage de l'espèce de moyen surnaturel qu'il possède, se transporte dans la ville de Sûrpâraka pour y prendre son repas. Oui, seigneur, répondit le respectable Ânanda pour exprimer son assentiment à Bhagavat; puis il dit aux Religieux : Voici, ô respectables, ce qu'a dit Bhagavat : Ne vous ai-je pas dit, ô Religieux, que vous deviez vivre en cachant vos bonnes œuvres? [et ainsi de suite comme ci-dessus, jusqu'à :] que chacun de vous se transporte dans la ville de Sûrpâraka pour y prendre son repas.

« Cependant le roi de Sûrpâraka fit enlever de la ville les pierres, le gravier et les ordures; il y fit répandre de l'eau de santal, placer des vases de diverses espèces où brûlaient des parfums exquis, disposer des files de guirlandes faites avec des étoffes de soie, semer des fleurs diverses; enfin il en fit une ville ravissante. Sûrpâraka avait dix-huit portes, et le roi avait dix-sept fils. Il plaça un de ses fils avec un train magnifique à chacune de ces portes. A la porte principale se tint le roi de Sûrpâraka, au milieu de l'appareil de la puissance royale, accompagné du respectable Pûrṇa, de Dârukarṇin, et des deux autres frères.

« Cependant on vit s'avancer, à l'aide de moyens surnaturels, des Religieux dont les uns se servaient d'ailes, les autres étaient portés par des lions, et d'autres dans des vases[2]. Le roi dit en les apercevant : Respectable

[1] Voy. ci-dessus, p. 259, note 1.

[2] Je traduis uniquement d'après l'étymologie ces termes obscurs du texte : *patratchârika*, *haritatchârika* et *bhâdjanatchârika*. Le tibétain les remplace ainsi : *lo-ma-hdri-ma*, *ching-tshe-hdri-ma*, *snang-spyad-hdri-ma*, « qui interroge « les feuilles, l'arbre Tshe, les lampes? » Il est possible que le monosyllabe *ma* qui termine

Pûrṇa, est-ce Bhagavat qui s'avance? Grand roi, répondit Pûrṇa, ce sont des Religieux dont les uns se servent d'ailes, les autres sont portés par des lions, et d'autres dans des vases; ce n'est pas encore Bhagavat. Ensuite on vit s'avancer les Religieux qui étaient Sthaviras parmi les Sthaviras, à l'aide des nombreuses et diverses perfections de la contemplation dont ils étaient doués. Le roi répéta encore sa question : Respectable Pûrṇa, est-ce Bhagavat qui s'avance? Grand roi, répondit Pûrṇa, ce n'est pas Bhagavat, mais ce sont les Religieux qui sont Sthaviras parmi les Sthaviras. Alors un certain dévot [au Buddha] prononça en ce moment les stances suivantes :

« Quelques-uns s'avancent, montés sur de belles formes de lions, de tigres, d'éléphants, de chevaux, de serpents, de buffles; d'autres portés sur des palais divins de pierreries, sur des montagnes, sur des arbres, sur des chars peints de diverses couleurs et resplendissants. Quelques-uns s'avancent au milieu de l'atmosphère, semblables à des nuages parés d'une traînée d'éclairs. Ils s'empressent d'arriver, à l'aide de leur puissance surnaturelle, pleins de joie, comme s'ils se rendaient à la ville des Dêvas.

« Quelques-uns s'élancent du sein de la terre entr'ouverte; d'autres descendent du haut de l'atmosphère; d'autres enfin sortent miraculeusement de leurs siéges; voyez l'énergie des êtres doués d'une puissance surnaturelle!

« Cependant Bhagavat ayant lavé ses pieds en dehors du monastère, entra dans le Vihâra; puis s'étant assis sur le siége qui lui était destiné, il tint son corps parfaitement droit, et ramena sa mémoire devant son esprit. Ensuite Bhagavat posa avec intention son pied dans la salle des parfums[1], et aussitôt la terre trembla de six manières différentes. La grande terre remua et trembla, elle fut agitée et secouée, elle bondit et sauta.

chacune de ces expressions soit destiné à désigner des Religieuses : cela n'est cependant pas probable d'après l'ensemble du texte.

[1] Je traduis littéralement le composé *Gandha kûṭî*; la version tibétaine remplace ce mot par *dri-gtsang-khang*, expression qui, suivant Csoma, signifie *a holy place, a chapel*, et qui se traduit littéralement « la pure maison des « odeurs. » Il est probable que c'est la chapelle où l'on brûle des parfums en l'honneur du Buddha, comme cela a lieu depuis longtemps en Chine. (A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 41.) Mais ce qui est vrai des temps postérieurs à l'établissement du culte de Çâkyamuni Buddha, est peut-être moins exact pour l'époque où il vivait. Je suppose donc que la salle nommée dans les Vihâras *Gandha kûṭî*, était, pendant que Çâkya vivait, celle où il prenait son logement; et je suis confirmé dans cette opinion par la traduction que donne Clough de ce

L'orient se souleva, l'occident s'abaissa; l'occident se souleva, l'orient s'abaissa; le midi se souleva, le nord s'abaissa; le nord se souleva, le midi s'abaissa; les extrémités se soulevèrent, le milieu s'abaissa; le milieu se souleva, les extrémités s'abaissèrent.

« Le roi demanda en conséquence au respectable Pûrṇa : O Pûrṇa l'Ârya, qu'est-ce que ceci? Grand roi, reprit Pûrṇa, Bhagavat vient de poser avec intention son pied dans la salle des parfums; voilà pourquoi la terre a tremblé de six manières différentes. Ensuite Bhagavat produisit une splendeur qui avait la couleur d'une lumière d'or, et dont l'effet fut de donner au Djambudvîpa l'éclat de l'or fondu. Ouvrant les yeux de surprise, le roi demanda de nouveau à Pûrṇa : Qu'est-ce que ceci, ô Pûrṇa l'Ârya? Grand roi, reprit Pûrṇa, c'est Bhagavat qui produit une splendeur qui a la couleur d'un mirage d'or.

« Ensuite Bhagavat, discipliné, avec une suite de personnages disciplinés comme lui; calme, avec une suite de personnages calmes comme lui, accompagné d'une réunion de cinq cents Arhats, partit la face tournée vers Sûrpâraka. Alors la Divinité qui habitait le bois de Djêtavana, prenant un rameau de Vakula [1], se mit en marche derrière lui pour l'en abriter. Bhagavat connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de cette Divinité, exposa l'enseignement de la Loi fait pour donner l'intelligence des quatre vérités sublimes, de telle sorte que cette Divinité, aussitôt qu'elle l'eut entendu, fendant avec la foudre de la science la montagne d'où l'on croit voir que c'est le corps qui existe, montagne qui s'élève avec vingt sommets [2], vit face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti.

terme : « la résidence du Buddha. » (*Singh. Dict.* t. II, p. 165, col. 2.) Après la mort de Çâkya, on dut placer dans la chambre où il se tenait d'ordinaire, une statue qui le représentait, et devant laquelle on brûlait des parfums. C'est de cette salle qu'il est ici question.

[1] *Mimusops elenghi.*

[2] J'ai traduit aussi littéralement, et je devrais dire, aussi vaguement que cela m'a été possible cette expression obscure du texte, que j'ai retournée en bien des sens avant d'y découvrir le peu de clarté que j'y aperçois. Voici l'original que je donne pour les lecteurs qui voudront ou pourront trouver mieux : *Viṁçati çikhara samudgatam satkâya drichṭi çâilam djñâna vadjrêṇa bhittvâ.* Le terme vraiment difficile est *satkâya drichṭi ;* par le mot *drichṭi* (vue) on entend généralement, dans le style buddhique, une opinion erronée : ce doit être ici le sens propre, puisqu'il s'agit d'une opinion que la Divinité, instruite par Çâkya, tranche avec la foudre de la science. Cette opinion est celle du *sat kâya,* terme qui doit signifier *le corps existant,* ou la *réunion de ce qui existe.* Un passage de l'Abhidharma kôça vyâkhyâ (f. 474 *b* de mon man.) relatif au *moi,* que les

« Il résidait dans un certain endroit cinq cents femmes veuves; elles virent le bienheureux Buddha orné des trente-deux signes qui caractérisent un grand homme, et dont les membres étaient parés de quatre-vingts marques secondaires; entouré d'une splendeur qui s'étendait à la distance d'une brasse, répandant un éclat qui surpassait celui de mille soleils, semblable à une montagne de joyaux qui serait en mouvement, et ayant l'extérieur parfaitement beau. A peine l'eurent-elles vu, qu'elles sentirent naître en elles une grande bienveillance pour Bhagavat. En effet, et c'est une règle reconnue, la possession de la quiétude ne cause pas à l'homme qui pratique le Yôga depuis douze années un bonheur aussi parfait, la possession d'un enfant n'en donne pas autant à celui qui n'a pas de fils, la vue d'un trésor n'en procure pas autant à un pauvre, l'onction royale n'en donne pas autant à celui qui désire le trône, que n'en assure la première vue d'un Buddha à l'être en qui existe la cause de l'accumulation des racines de vertu. C'est pourquoi Bhagavat reconnaissant que le temps de leur conversion était venu, s'assit, en présence de l'Assemblée des Religieux, sur le siége qui lui était destiné. Les veuves, après avoir adoré en les touchant de la tête les pieds de Bhagavat, s'assirent de côté. Bhagavat connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de ces femmes, leur exposa l'enseignement de la Loi, comme il a été dit ci-dessus, tellement qu'elles virent face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti. Aussitôt qu'elles eurent vu la vérité, elles chantèrent trois fois ces actions de grâces :

« Non, nous n'avons reçu, seigneur, ni de notre mère, ni de notre père, ni d'un roi, ni de la foule de nos parents ou de ceux qui nous sont chers, ni des Divinités, ni de ceux qui sont morts depuis longtemps, ni des Çra-

Buddhistes nomment *pudgala*, ou la personne qui transmigre, et qu'ils distinguent des cinq attributs immatériels de l'existence (*Skandha*), me donne à croire que *satkâya* signifie *le corps existant*, et que le composé *satkâya drïchṭi* revient à ceci : « l'opinion que le corps est ce qui « existe, » c'est-à-dire qu'il est le *moi* qui seul existe, puisqu'il transmigre dans des corps qui périssent successivement. Suivant ce passage, il y a quatre manières d'envisager le *moi*, en l'identifiant plus ou moins complétement avec un des cinq attributs de l'existence. Ainsi on dit : « la forme est le *moi*, ou le *moi* a une forme, « ou la forme est l'essence du *moi*, ou l'essence « du *moi* est dans la forme. » Ce qu'on dit de la forme peut se répéter des quatre autres attributs de l'existence, dont il sera question plus bas; de sorte que ces quatre points de vue appliqués aux cinq attributs de l'existence, forment vingt opinions erronées, dont on compare la somme à une montagne qui s'élève avec vingt sommets.

maṇas, ni des Brâhmanes, nous n'avons reçu d'eux, disons-nous, rien qui égale ce que fait pour nous Bhagavat.

« Les océans de sang et de larmes sont desséchés; les montagnes d'ossements sont franchies; les portes des mauvaises voies sont fermées[1]; nous sommes établies au milieu des Dêvas et des hommes; nous sommes arrivées à l'éminence, à la supériorité.

« Nous cherchons un asile auprès de Bhagavat, auprès de la Loi, auprès de l'Assemblée des Religieux, auprès des fidèles; que Bhagavat veuille bien nous recevoir en qualité de disciples.

« Puis s'étant levées de leurs siéges, dirigeant leurs mains réunies en signe de respect du côté où se trouvait Bhagavat, elles lui parlèrent ainsi : Ah! que Bhagavat daigne nous donner une chose quelle qu'elle soit, pour que nous rendions à son présent les hommages qui lui sont dus! Alors Bhagavat trancha par sa puissance surnaturelle sa chevelure et ses ongles, et les leur donna. Et aussitôt les veuves dressèrent un Stûpa pour la chevelure et pour les ongles de Bhagavat. Ensuite la Divinité qui habitait le bois de Djêtavana, planta en manière de poteau, près de ce Stûpa[2], la branche de Vakula qu'elle tenait à la main, et dit à Bhagavat : Et moi, Bhagavat, je rendrai à ce Stûpa les hommages qui lui sont dus; aussi s'arrêta-t-elle en cet endroit. De là vient que les uns nomment « le Stûpa des veuves, » et les autres « le Stûpa du poteau de Vakula, » ce monument que les Religieux qui honorent les édifices élevés à Bhagavat, vénèrent encore aujourd'hui.

« Bhagavat quitta ensuite cet endroit. Il rencontra bientôt un autre ermitage, où résidaient cinq cents Rĭchis. Cet ermitage était abondant en fleurs, en fruits et en eau. Enivrés du bien-être dont ils y jouissaient, ces Rĭchis ne pensaient à quoi que ce fût. Aussi Bhagavat reconnaissant que le temps de les convertir était arrivé, se dirigea vers l'ermitage; et quand il fut auprès, il y détruisit par sa puissance surnaturelle les fleurs et les fruits; il y dessécha l'eau, il y fit noircir le vert et frais gazon, et y renversa les siéges. Aussi les Rĭchis, tenant leur tête entre leurs mains, restaient

[1] La version tibétaine ajoute : « les portes de « l'affranchissement et du ciel sont ouvertes. »

[2] Je traduis littéralement *yachṭyâm* ; mais le tibétain le remplace par les deux mots *hkhor-sa*, auxquels Schröter donne le sens de *courtyard*, et qui signifient littéralement « la terre qui en« toure. » D'après cette interprétation il faudrait traduire : « planta dans l'enceinte qui environ« nait le Stûpa. » On trouve encore des traces d'enceinte près de quelques Stûpas.

absorbés dans leurs réflexions. Mais Bhagavat leur dit : Pourquoi, ô grands Rĭchis, restez-vous ainsi absorbés dans vos pensées? — O Bhagavat! tu n'as pas plutôt eu mis le pied ici, sur cette terre de pureté, que nous sommes tombés dans l'état où tu nous vois. Pourquoi? dit Bhagavat. Cet ermitage, répondirent-ils, qui abondait en fleurs, en fruits et en eau, est détruit; puisse-t-il redevenir tel qu'il était autrefois! Qu'il redevienne comme auparavant, dit Bhagavat; et après qu'il eut déployé sa puissance surnaturelle, l'ermitage redevint tel qu'il était autrefois. Aussi les Rĭchis furent-ils frappés d'un étonnement extrême, et ils éprouvèrent pour Bhagavat des sentiments de bienveillance. Bhagavat connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de ces cinq cents Rĭchis, leur exposa l'enseignement de la Loi, fait pour donner l'intelligence des quatre vérités sublimes; de telle sorte que dès qu'ils l'eurent entendu, ils virent face à face la récompense de l'état d'Anâgâmin, et acquirent une puissance surnaturelle. Puis dirigeant leurs mains réunies en signe de respect du côté où se trouvait Bhagavat, ils lui parlèrent en ces termes : Puissions-nous, seigneur, obtenir d'entrer dans la vie religieuse, sous la discipline de la loi qui est bien renommée, et devenir Religieux! Puissions-nous accomplir, en présence de Bhagavat, les devoirs de la vie religieuse! Bhagavat leur dit alors : Approchez, Religieux; embrassez la vie religieuse. Bhagavat n'eut pas plutôt prononcé ces paroles, qu'ils se trouvèrent rasés, couverts du manteau religieux, et que munis du pot aux aumônes et du vase dont l'extrémité est en bec d'oiseau, ayant une barbe et une chevelure de sept jours, ils parurent avec l'extérieur décent de Religieux qui auraient reçu l'investiture depuis cent ans. Approchez, leur dit de nouveau le Tathâgata; et rasés, couverts du manteau religieux, sentant aussitôt le calme descendre dans tous leurs sens, ils se tinrent debout, puis s'assirent avec la permission du Buddha. Après de longs efforts, après des études et une application profondes, ces Rĭchis [ayant reconnu ce que c'est que la roue de la transmigration], qui porte cinq marques, [qui est à la fois mobile et immobile; ayant triomphé de toutes les voies de l'existence, en les brisant, en les renversant, en les dissipant, en les détruisant,] devinrent de ceux qui sont dignes de respect[1]. Le Rĭchi qui avait été leur maître dit ensuite : Sous ce costume, ô Bha-

[1] Ce passage n'est exprimé qu'en abrégé dans nos deux manuscrits du Divya avadâna, de cette manière : *Idam êva pañtchagaṇḍakam pûrvavad yâvad abhivâdyâçtcha sam̃vrittâḥ*. Il

gavat, j'ai induit en erreur un grand nombre de gens; je commencerai par leur faire concevoir de la bienveillance pour toi, puis j'entrerai ensuite dans la vie religieuse.

« Ensuite Bhagavat entouré de ces cinq cents Rĭchis et des cinq cents premiers Religieux, [qui se déployaient autour de lui] comme les deux extrémités du croissant de la lune, se mit en route par la voie de l'atmosphère, en vertu de sa puissance surnaturelle, et parvint bientôt à la montagne de Musalaka. Or en ce temps-là résidait sur cette montagne un Rĭchi nommé Vakkalin[1]. Ce Rĭchi vit de loin Bhagavat, orné des trente-deux signes qui caractérisent un grand homme, [etc. comme ci-dessus jusqu'à :] ayant l'extérieur parfaitement beau. A peine l'eut-il aperçu qu'il sentit naître en son cœur des sentiments de bienveillance pour Bhagavat. Sous l'influence de cette bienveillance il fit la réflexion suivante : Si je descendais du haut de cette montagne, et si je me rendais auprès de Bhagavat pour le voir? Bhagavat, sans doute, sera venu ici avec l'intention de me convertir. Et pourquoi ne m'élancerais-je pas du haut de cette montagne? Rien n'échappe à la connaissance des Buddhas bienheureux. Bhagavat reçut le Rĭchi à l'aide de sa puissance surnaturelle; ensuite connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de ce Rĭchi, il lui exposa l'enseignement de la Loi; de telle sorte qu'après l'avoir entendu, Vakkalin vit face à face la récompense de l'état d'Anâgâmin, et acquit une puissance surnaturelle. Ensuite le Rĭchi dit au Bienheureux : Puissé-je, ô Bhagavat, entrer dans la vie religieuse, sous la discipline de la Loi bien renommée! puissé-je devenir un Religieux! [etc. comme ci-dessus jusqu'à :]

est clair que les mots « comme ci-dessus, jusqu'à, » annoncent un retranchement. J'en ai comblé le vide, pour la plus grande partie du moins, à l'aide de l'Avadâna çataka. (Fol. 21 *b*.) Je dis pour la plus grande partie, parce que la proposition principale qui termine cette période, « ils devinrent de ceux, etc. » est ailleurs plus développée, notamment dans un passage du même recueil que j'ai cité précédemment, Sect. II, p. 132. Je ne suis pas bien sûr de ce qu'il faut entendre par l'expression « qui porte « cinq marques; » car il y a dans le Buddhisme beaucoup de catégories qui sont désignées par le nombre cinq. Il s'agit ici ou des cinq corruptions du mal, *pañtcha klêça*, qui sont le partage de tout homme entrant dans le cercle de la transmigration; ou des cinq sens à l'aide desquels l'homme perçoit des sensations et accomplit des actions qui le condamnent à renaître; ou peut-être des cinq objets des sens, ou des cinq sensations que l'homme recueille pendant son voyage dans le monde.

[1] Ce nom signifie « celui qui porte un vêtement fait d'écorce. » C'est le terme sanscrit bien connu *valkalin*, modifié par l'influence populaire du pâli.

Bhagavat lui dit : Approche, Religieux; et il entra dans la vie religieuse, comme il a été dit plus haut; et il s'assit avec la permission de Bhagavat. Alors Bhagavat s'adressa aux Religieux en ces termes : Le premier de mes Religieux qui ont en moi foi et confiance[1], c'est le Religieux Vakkalin.

« Ensuite Bhagavat environné de ses mille Religieux atteignit la ville de Sûrpâraka, en faisant des prodiges de diverses espèces. Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Si j'entre par une porte, les autres penseront différemment [de celui que j'aurai préféré]; pourquoi n'entrerais-je pas d'une manière miraculeuse? Aussitôt s'élevant en l'air au moyen de sa puissance surnaturelle, il descendit du ciel au milieu de la ville de Sûrpâraka. Alors le roi, chef de la ville, le respectable Pûrṇa, Dârukarṇin, ses deux frères et les dix-sept fils du roi, chacun avec leur suite, se rendirent au lieu où se trouvait Bhagavat, ainsi que plusieurs centaines de mille de créatures. Ensuite Bhagavat escorté de nombreuses centaines de mille d'êtres vivants, se dirigea vers l'endroit où avait été élevé le palais orné de guirlandes de santal; et quand il y fut arrivé, il s'assit en face de l'Assemblée des Religieux, sur le siége qui lui était destiné; mais la foule immense du peuple qui ne pouvait voir Bhagavat, essaya de renverser le palais orné de santal. Bhagavat fit alors cette réflexion : Si le palais est détruit, ceux qui l'ont donné verront périr leur bonne œuvre; pourquoi ne le transformerais-je pas en un palais de cristal de roche? Bhagavat en conséquence en fit un palais de cristal[2]. Alors connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de cette assemblée, Bhagavat exposa l'enseignement de la Loi; de telle sorte qu'après l'avoir entendu, plusieurs centaines de mille d'êtres vivants comprirent la grande distinction; il y en eut qui produisirent des racines de vertu, faites pour devenir chez les uns des parties de l'affranchissement, chez les autres des parties de la science qui distingue clairement. Ceux-ci virent face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti, ou de Sakrĭd âgâmin, ou d'Anâgâmin; ceux-là parvinrent à l'état d'Arhat par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal. Il y en eut qui comprirent ce que c'est que l'Intelligence des Çrâvakas, ou celle des

[1] La version tibétaine traduit : « qui sont « complétement affranchis par la foi, » *çraddhâ vimukta;* mais nos deux manuscrits lisent *çraddhâdhimukta :* or *adhimukti* est ordinairement traduit en tibétain par *inclination, confiance.*

[2] La version tibétaine ajoute : « pour que la « foule du peuple pût voir clairement le corps « du Buddha. »

Pratyêka Buddhas, ou celle d'un Buddha parfaitement accompli. Enfin cette réunion d'hommes tout entière fut absorbée dans le Buddha, plongée dans la Loi, entraînée dans l'Assemblée.

« Ensuite Dârukarṇin et ses deux frères ayant préparé d'une manière pure des aliments et des mets agréables, et ayant disposé des siéges[1], annoncèrent par un message à Bhagavat le moment [du repas]. Voici l'heure [de midi], ô Bhagavat; le repas est préparé; que le Bienheureux daigne considérer que le moment convenable est venu.

« En ce temps-là Krĭchṇa et Gâutamaka, rois des Nâgas, résidaient dans le grand Océan. Ils firent tous deux la réflexion suivante : Bhagavat enseigne la Loi dans la ville de Sûrpâraka : allons-y pour l'entendre. Aussitôt accompagnés de cinq cents Nâgas, ils donnèrent naissance à cinq cents fleuves et se dirigèrent vers la ville de Sûrpâraka. Rien n'échappe à la connaissance des Buddhas bienheureux; aussi Bhagavat fit-il la réflexion suivante : Si ces deux rois des Nâgas, Krĭchṇa et Gâutamaka, entrent dans la ville, ils vont la détruire de fond en comble. Il s'adressa donc en ces termes au respectable Mahâ Mâudgalyâyana : Reçois du Tathâgata l'aumône rapidement recueillie[2]. Pourquoi cela? C'est, ô Mahâ Mâudgalyâyana, qu'il y a cinq aumônes rapidement recueillies. Et quelles sont-elles? Ce sont l'aumône de celui qui arrive inopinément, l'aumône du voyageur, l'aumône du malade, l'aumône de celui qui soigne le malade, l'aumône du gardien [du Vihâra[3]]. Or dans cette circonstance Bhagavat pensait au gardien du Vihâra. Ensuite accompagné de Mahâ Mâudgalyâyana, il se rendit à l'endroit où se trouvaient les deux rois des Nâgas; et quand il y fut arrivé, il leur parla ainsi : Prenez garde, ô rois des Nâgas, que la ville de Sûrpâraka ne soit renversée de fond en comble. Nous sommes venus, seigneur, dans de telles dispositions de bienveillance, répondirent les Nâgas, qu'il nous est impossible de faire du mal à aucun être vivant, fût-ce à un insecte, ou à une fourmi, à plus forte raison à la foule du peuple qui habite la ville de Sûrpâraka. Alors Bhagavat exposa aux deux rois des Nâgas, Krĭchṇa et Gâutamaka, l'enseignement de la Loi; de telle

[1] La version tibétaine ajoute : « ayant placé « un vase à eau fait d'une pierre précieuse. »

[2] L'expression du texte est *atyayika piṇḍapâta*, ce que la version tibétaine traduit ainsi : *rings-paḥi bsod-sñoms*, « l'aumône rapide. »

[3] Le mot dont se sert l'original est *upayitchârika*, d'après le tibétain, « bedeau, gardien « du Vihâra. »

sorte qu'après l'avoir entendu, se réfugiant auprès du Buddha, de la Loi et de l'Assemblée, ils saisirent les préceptes de l'enseignement.

« Alors Bhagavat se mit à prendre son repas. Chacun des Nâgas fit cette réflexion : Ah! si Bhagavat buvait de mon eau! Bhagavat se dit alors : Si je bois l'eau de l'un d'eux, les autres penseront différemment [de celui que j'aurai préféré]; il faut que j'aie recours à quelque autre moyen. Alors Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Mahâ Mâudgalyâyana : Va, Mâudgalyâyana, à l'endroit où a lieu la réunion de ces cinq cents fleuves, et rapportes-en de l'eau plein mon vase. Oui, répondit le respectable Mahâ Mâudgalyâyana pour témoigner son assentiment à Baghavat; puis s'étant rendu à l'endroit où avait lieu la réunion des cinq cents fleuves, il y puisa de l'eau dans le vase; revenant ensuite au lieu où se trouvait Bhagavat, il lui présenta le vase plein d'eau. Bhagavat le prit et le but.

« Le respectable Mahâ Mâudgalyâyana fit alors cette réflexion : Le Bienheureux a dit précédemment : Ils font, ô Religieux, une chose bien difficile pour leur enfant, le père et la mère qui le nourrissent, qui l'élèvent, qui le font grandir, qui lui donnent à boire leur lait, qui lui font voir les spectacles variés du Djambudvîpa. Supposons, d'un côté, un fils qui passe cent années entières à porter sa mère sur ses épaules, ou bien qui lui assure les plaisirs que procurent la puissance et la domination, en lui donnant toute espèce de biens, par exemple, tout ce que la grande terre renferme de joyaux, de perles, de lapis-lazuli, de conques, de cristal, de corail, d'argent, d'or, d'émeraudes, de diamants, de rubis, de pierres recueillies dans le Dakchiṇâvarta[1]; ce fils n'aura ainsi rien fait, n'aura rien rendu à ses père et mère. Mais d'un autre côté, qu'un fils initié, discipliné, introduise, établisse dans la perfection de la foi son père et sa mère qui n'ont pas la foi; qu'il donne la perfection de la morale à des parents qui ont de mauvaises mœurs, celle de la libéralité à des parents avares, celle de la science à des parents ignorants; ce fils aura ainsi fait du bien à son père et à sa mère; il leur aura rendu ce qu'il leur devait. Voilà ce qu'a dit Bhagavat. Et moi, je n'ai rendu aucun service à ma mère; il faut que je réfléchisse pour découvrir en quel lieu elle a repris une nouvelle existence.

[1] Ceci est une allusion manifeste aux mines de pierreries et de métaux précieux qui rendent célèbre depuis des siècles la province de Golconde, laquelle a toujours été comprise dans le vaste pays nommé *Dekhan*, c'est-à-dire, « la « contrée du midi. »

« Il se livra en conséquence à cette recherche, et il vit qu'elle était née de nouveau dans l'univers Marîtchika. Il fit ensuite cette réflexion : Par qui doit-elle être convertie ? Il reconnut que c'était par Bhagavat, et cette idée lui vint à l'esprit : Nous sommes ici bien loin de cet univers, pourquoi ne ferais-je pas connaître ce sujet à Bhagavat ? En conséquence il lui parla en ces termes : Bhagavat a dit autrefois : Ils font une chose bien difficile les père et mère qui nourrissent leur enfant. Maintenant ma mère a repris une nouvelle existence dans l'univers Marîtchika, et c'est par Bhagavat qu'elle doit être convertie ; que le Bienheureux, par compassion pour elle, consente donc à la convertir. Bhagavat lui répondit : Par la puissance de qui irons-nous [dans cet univers], ô Mâudgalyâyana ? Par la mienne, répondit ce dernier. Alors Bhagavat et le respectable Mâha Mâudgalyâyana plaçant leur pied sur le sommet du Sumêru, se mirent en chemin ; au bout du septième jour ils atteignirent l'univers Marîtchika. Bhadra kanyâ[1] aperçut le respectable Mahâ Mâudgalyâyana ; et du plus loin qu'elle le vit, elle courut à sa rencontre avec empressement, et s'écria : Ah ! voilà mon fils qui vient de bien loin. Mais la foule des êtres [composant cet univers] se disait : Ce mendiant est vieux, et cette femme est jeune ; comment peut-elle être sa mère ? Le respectable Mahâ Mâudgalyâyana leur dit alors : Les éléments dont se compose mon corps ont été produits par cette femme ; c'est pour cela qu'elle est ma mère. Alors Bhagavat connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel de Bhadra kanyâ, exposa l'enseignement de la Loi fait pour donner l'intelligence des quatre vérités sublimes ; de telle sorte qu'aussitôt que Bhadra kanyâ l'eut entendu, fendant avec la foudre de la science la montagne d'où l'on croit voir que c'est le corps qui existe, et qui s'élève avec vingt sommets, elle vit face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti. Aussitôt qu'elle eut vu la vérité, elle chanta trois fois les actions de grâces [rapportées ci-dessus jusqu'à] : Nous sommes établies au milieu des Dêvas et des hommes. Et elle ajouta :

« Elle est fermée par ton pouvoir la redoutable voie des mauvaises existences, que remplissent de nombreuses misères. Elle est ouverte la pure voie du Ciel, et je suis entrée dans le chemin du Nirvâṇa.

« Débarrassée de mes péchés, ô toi dont la vue est si pure, parce que je me suis réfugiée auprès de toi, j'ai acquis aujourd'hui la pureté ; j'ai ob-

[1] C'est le nouveau nom de la mère de Mâudgalyâyana.

tenu la dignité désirée que recherchent les Âryas; j'ai atteint à l'autre rive de l'Océan des douleurs.

« O toi qui dans le monde es l'objet des hommages des Dâityas, des hommes et des Immortels; toi qui es affranchi de la naissance, de la vieillesse, des maladies et de la mort; toi dont la vue est difficile à obtenir, même au bout de mille naissances, ô solitaire! le bonheur que j'ai de te voir porte aujourd'hui ses fruits.

« Je suis arrivée à l'éminence, ô seigneur, je suis arrivée à la supériorité; je me réfugie auprès de Bhagavat, auprès de la Loi, auprès de l'Assemblée des Religieux; reçois-moi donc au nombre de tes fidèles, moi qui à partir d'aujourd'hui, tant que je vivrai, tant que je conserverai le souffle de la vie, chercherai un asile auprès de toi, et qui éprouverai pour toi des sentiments de bienveillance. Que Bhagavat m'accorde aujourd'hui la faveur d'accepter le repas de l'aumône, avec l'Ârya Mahâ Mâudgalyâyana! Bhagavat accueillit par son silence les paroles de Bhadra kanyâ. Alors celle-ci voyant que Bhagavat et que Mahâ Mâudgalyâyana étaient commodément assis, les satisfit, en leur présentant de ses propres mains des aliments et des mets agréables, préparés purement, dont elle énumérait les qualités. Quand elle vit que Bhagavat avait mangé, qu'il s'était lavé les mains et que son vase était enlevé, elle prit un siége très-bas et s'assit en face de Bhagavat pour entendre la Loi. En conséquence Bhagavat la lui enseigna. Le respectable Mahâ Mâudgalyâyana, qui avait pris le vase du Bienheureux, se mit à le laver. Alors Bhagavat lui dit : Partons, Mahâ Mâudgalyâyana. Partons, Bhagavat, reprit le Religieux. Et par la puissance de qui? dit Bhagavat. Par celle du bienheureux Tathâgata, dit le Religieux. S'il est ainsi, réfléchis à l'endroit où se trouve Djêtavana, dit Bhagavat; et au même instant le Religieux s'écria : Bhagavat, est-ce que nous sommes arrivés? Bouleversé par la surprise, il dit aussitôt : Quel est donc le nom, ô Bhagavat, de cette puissance surnaturelle? — Elle se nomme, ô Mâudgalyâyana, « rapide comme la pensée; » je ne la connais pas moi-même distinctement, tant sont profondes les lois des Buddhas. Si cela [m'] était connu, ma pensée ne se détournerait plus de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli, dût mon corps être broyé aussi menu que la graine de sésame. Aujourd'hui qu'aurais-je à faire, maintenant que le bois est brûlé[1]?

[1] J'ai traduit littéralement ces paroles, dont je ne saisis pas bien le sens énigmatique.

« Mais les Religieux, dans l'esprit desquels s'étaient élevés des doutes, s'adressèrent ainsi au bienheureux Buddha, qui tranche toutes les incertitudes : Quelle action avait donc faite le respectable Pûrṇa, ô seigneur, pour naître dans une famille riche, fortunée, jouissant de grandes richesses? Quelle action avait-il faite encore pour naître dans le sein d'une esclave et pour obtenir ensuite, quand il fut entré dans la vie religieuse, de voir face à face l'état d'Arhat, après avoir anéanti toutes les corruptions du mal? Bhagavat leur répondit : Pûrṇa, ô Religieux, a fait et accumulé, en qualité de Religieux, des actions qui ont atteint à leur achèvement, dont les causes sont arrivées à leur maturité, qui l'ont accompagné comme la lumière [accompagne le corps qui la produit], qui devaient nécessairement avoir un terme. Quel autre [que moi] connaîtra distinctement les actions faites et accumulées par Pûrṇa? Les actions faites et accumulées, ô Religieux, n'arrivent pas à leur maturité dans les éléments extérieurs, soit de la terre, soit de l'eau, soit du feu, soit du vent; mais c'est seulement dans les [cinq] attributs intellectuels, dans les [six] parties constitutives du corps, et dans les [cinq] organes des sens, véritables éléments de tout individu[1], que les actions faites et accumulées, les bonnes comme les mauvaises, arrivent à leur maturité complète.

« Les œuvres ne sont pas détruites, fût-ce même par des centaines de Kalpas; mais quand elles ont atteint leur perfection et leur temps, elles rapportent des fruits pour les créatures douées d'un corps.

« Jadis, ô Religieux, dans ce Bhadra Kalpa même où nous sommes, quand les créatures avaient une existence de vingt mille années, il parut au monde un Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha, nommé Kâçyapa, doué de science et de conduite, bien venu, connaissant le monde, sans supérieur, dirigeant l'homme comme un jeune taureau, précepteur des hommes et des Dieux, bienheureux, Buddha. Ce Tathâgata s'étant retiré près de la ville de Bénarès, y fixa son séjour. Pûrṇa, qui était entré sous son enseignement dans la vie religieuse, possédait les trois recueils sacrés, et remplissait auprès de l'Assemblée les devoirs de serviteur de la Loi[2]. Un jour, survint le domestique d'un certain Arhat, qui

[1] Le texte lit ici *api bhûpântêchvêva*, duquel je ne puis rien faire, et que je remplace par *api bhûtântêchvêva*, « qui seuls aboutissent à un « être individuel, c. à d. qui le constituent. »

[2] Le texte se sert de l'expression *dharma vâiyâvrĭtyam karôti*, que je n'ai encore vue que

se mit à balayer le Vihâra; mais le vent chassait les ordures de côté et d'autre. Il fit alors cette réflexion : Attendons un peu que le vent s'apaise. Le serviteur de la Loi étant survenu, vit que le Vihâra n'était pas encore balayé. Aveuglé alors par un violent emportement, il prononça ces paroles grossières : C'est le domestique de quelque fils d'esclave. L'Arhat l'entendit et fit cette réflexion : Cet homme est aveuglé par son emportement; attendons un peu, je le reprendrai tout à l'heure. Quand l'emportement du serviteur de la Loi fut calmé, l'Arhat se présenta devant lui, et lui parla en ces termes : Connais-tu qui je suis ? Je te connais, répondit le serviteur de la Loi; toi et moi nous sommes entrés dans la vie religieuse sous l'enseignement de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Cela peut être, repartit l'Arhat. Quant à moi, j'ai rempli tous les devoirs imposés à celui qui est entré dans la vie religieuse, et je suis délivré de tous les liens; mais toi, tu as prononcé des paroles grossières. A cause de cette faute, confesse que tu as péché, et par là cette action sera diminuée, elle sera détruite, elle sera pardonnée.

« En conséquence le serviteur de la Loi confessa qu'il avait péché; et comme il aurait dû reprendre une nouvelle existence dans l'Enfer, puis renaître en qualité de fils d'une esclave, il ne revint pas à la vie en Enfer, mais il naquit de nouveau, pendant cinq cents générations, dans le sein d'une esclave. Enfin il reparut également en ce monde, dans sa dernière existence, avec cette qualité de fils d'une femme esclave. Parce qu'il avait servi l'Assemblée, il naquit au sein d'une famille riche, fortunée, jouissant de grandes richesses; parce qu'en la servant il avait lu, qu'il avait étudié, qu'il avait acquis de l'habileté dans la connaissance de l'accumulation [des éléments constitutifs de l'existence], il obtint le bonheur d'entrer dans la vie religieuse sous mon enseignement, et de voir face à face l'état d'Arhat, après avoir anéanti toutes les corruptions du mal. C'est ainsi, ô Religieux, qu'aux actions entièrement noires est réservée une récompense entièrement noire aussi; aux actions entièrement blanches est réservée une récompense entièrement blanche aussi; aux actions mélangées est réservé un résultat mélangé comme elles. C'est pourquoi, ô Religieux, il faut en ce monde éviter les actions entièrement noires, ainsi que les actions mélangées, et

dans ce style; le tibétain la rend par *jal-ta-pa vyed-do*. Il faut probablement entendre par là celui qui sert l'Assemblée des Religieux comme domestique du monastère.

n'avoir en vue que les actions entièrement blanches. Voilà, ô Religieux, ce que vous devez apprendre.

« C'est ainsi que parla Bhagavat, et les Religieux transportés de joie louèrent ce que Bhagavat avait dit. »

On a pu voir, par la légende qui précède, que l'investiture assez expéditive par laquelle Çâkyamuni se créait des disciples, donnait à ceux qui la recevaient le caractère de Religieux mendiants; car tel est le sens du mot *Bhikchu*, lequel signifie exactement « celui qui vit d'aumônes[1]. » Après l'obligation d'observer les règles de la chasteté (*Brahma tcharya*), il n'y en avait pas, pour le Religieux, de plus impérieuse que celle de vivre des seuls secours qu'il recevait de la charité publique. Comme il cessait de faire partie du monde, les ressources que la société offre au travail lui étaient interdites, et il ne lui restait d'autre moyen d'existence que la mendicité.

La vie de privation à laquelle se condamnaient les Religieux leur faisait donner encore le nom de *Çramaṇas*, « ascètes qui domptent leurs sens[2]. » Ils avaient pris ce titre à l'imitation de Çâkyamuni leur maître, qui se faisait appeler *Çramaṇa Gâutama*, l'ascète Gâutamide. Mais ce titre, en ce qui regarde les Religieux, est bien moins fréquent dans les légendes que celui de *Bhikchu*; de même que ce dernier ne s'applique jamais, que je

[1] J'ai cru pouvoir traduire ce titre par le terme un peu plus général de *Religieux*, afin d'éviter la confusion qu'aurait entraînée l'emploi du mot *mendiant*, qu'il faut nécessairement conserver pour *parivrâdjaka* et pour quelques autres termes semblables.

[2] J'ai conservé ce nom sans le traduire, de même que l'on conserve celui de *Brâhmane*, parce que c'est le titre qu'a porté Çâkyamuni lui-même depuis le moment qu'il se fut retiré du monde. Les Chinois n'ont pas ignoré le sens véritable de ce terme, ainsi qu'on le peut voir par une note de M. Rémusat. (*Foe koue ki*, p. 13.) Je rappelle dans mon texte que ce titre appartient autant au Brâhmanisme qu'au Buddhisme; mais, comme dans tous les livres que j'ai eu occasion de lire ou de traduire, le titre de *Çramaṇa* est constamment distingué de celui de *Brâhmane*, qu'il précède régulièrement, « les Çramaṇas et les Brâhmanes, » il désigne certainement non un ascète indien en général, mais un Buddhiste en particulier, et il y est pris dans l'acception spéciale que Clough lui donne, « un ascète buddhiste, « un mendiant, le mendiant religieux, un « prêtre buddhiste. » (*Singh. Dict.* t. II, p. 778.) Colebrooke (*Miscell. Ess.* t. II, p. 203) et Rémusat (*Foe koue ki*, p. 13) ont déjà remarqué que le nom de *Çramaṇa* avait été anciennement connu des Grecs; mais c'est encore une question de savoir si, pour les anciens, ce nom désignait des ascètes indiens en général ou des Buddhistes en particulier. Il faut descendre jusqu'à Porphyre pour trouver le nom de *Samanéen* appliqué à une secte que l'on peut conjecturer être celle des Buddhistes.

sache, à Çâkyamuni, sans être précédé de l'épithète de *Mahâ*, « le grand « Religieux. » Ainsi que le terme de *Bhikchu*, celui de *Çramaṇa* appartient à la langue brâhmanique; mais les Buddhistes en font une application toute spéciale aux ascètes de leur croyance, et les drames indiens nous prouvent par plus d'un exemple que les Brâhmanes eux-mêmes reconnaissaient la légitimité de cette application [1].

Il arrivait quelquefois que les conversions n'étaient pas toutes aussi rapides que celle de Pûrṇa; alors celui qui désirait embrasser la vie ascétique, et qui ne satisfaisait pas aux diverses conditions requises, n'était pas pour cela repoussé de la réunion des Religieux où il voulait entrer. Sans faire encore partie de l'Assemblée des Bhikchus, il était placé sous la direction d'un Religieux et prenait le titre de *Çrâmaṇêra*, c'est-à-dire petit Çramaṇa ou ascète novice. Dès qu'il avait reçu l'investiture, il substituait à ce titre celui de *Çramaṇa* ou de *Bhikchu*. Ces deux degrés de Religieux paraissent dans les textes du Nord; celui de *Çrâmaṇêra* y est cependant moins souvent usité que celui de *Çramaṇa*. Je ne crains pas de dire que cela vient de ce qu'au temps où nous reportent ces textes, le noviciat était un état beaucoup plus rare que celui de Religieux. La facilité avec laquelle les conversions s'opéraient, donnait à ceux qui désiraient suivre Çâkya le moyen de franchir rapidement les premiers degrés de l'initiation.

J'ai parlé tout à l'heure de conditions imposées par Çâkyamuni à ceux qui voulaient devenir ses disciples; ce point a besoin de quelques éclaircissements. La première de toutes les conditions était la foi, et on peut croire que ceux qui y satisfaisaient devaient être dispensés de toutes les autres. Mais il est également aisé de comprendre que Çâkya ou ses premiers successeurs aient bientôt reconnu la nécessité d'y joindre quelques autres obligations d'une exécution un peu moins facile. Cette nécessité dut même se faire d'autant plus promptement sentir, que la croyance nouvelle trouvait plus de faveur auprès du peuple. Les légendes qui ont pris place

[1] Je pourrais citer ici les paroles de ce joueur du *Mrĭtch tchhakaṭî*, qui poursuivi pour dettes, n'a d'autre ressource que de se faire disciple de Çâkya; car le terme prâcrit dont il se sert, *Çakka çavaṇake*, est certainement la transcription du sanscrit *Çâkya çramaṇaka*, diminutif de *Çâkya çramaṇa*, qui se trouve dans le commentaire de l'édition de Calcutta. (*Mrĭtch tchhakaṭî*, p. 82, édit. Calc. Wilson, *Hindu Theatre*, t. I, p. 56, 2ᵉ éd.) Ce qui ne laisse à ce sujet aucun doute, c'est que le même Religieux est désigné ailleurs par son véritable titre de *Çamaṇaka* pour *Çramaṇaka*. (*Mrĭtch tchhakaṭî*, p. 213 et 329.)

dans la section de la Discipline, nous donnent à ce sujet les renseignements les plus instructifs. On y voit que Çâkya reçoit tous ceux qui se présentent à lui, mais que sitôt qu'une admission donne lieu à quelque difficulté, il se hâte de l'annuler par une décision qui devait devenir une règle pour ses successeurs. C'est ainsi que l'investiture conférée à des hommes affectés de certaines maladies réputées incurables [1], ou ayant quelques graves défauts de conformation [2], tels que le lépreux et l'hermaphrodite [3], ou à de grands criminels, comme le parricide [4], le meurtrier de sa mère [5] et d'un Arhat [6], l'homme qui a semé la division parmi les Religieux [7], celui qui est coupable d'un des quatre grands crimes condamnés par les Brâhmanes [8], est déclarée non valable, et que Çâkya exclut de l'Assemblée celui qui est atteint de ces vices moraux et physiques. Des règles non moins naturelles et non moins faciles à comprendre s'opposent à l'admission de celui qui a moins de vingt ans [9], et de celui qui ne peut justifier de l'autorisation de ses père et mère [10]. L'esclave que son maître a le droit de réclamer [11], et le débiteur poursuivi pour dettes [12], sont également exclus. Enfin nul ne peut être admis par un Religieux isolé, et il faut, pour prendre rang dans l'Assemblée des disciples de Çâkya, avoir été examiné et reçu aux yeux de tous [13]. Les légendes nous apprennent même que Çâkyamuni avait conféré au corps assemblé des Religieux, le droit de recevoir des novices et de donner l'investiture à ceux qui seraient reconnus capables [14]. Aussi nous le montre-t-on établissant deux chefs de l'Assemblée [15]. Rien n'est en effet plus facile à comprendre : tous les Religieux reçus par Çâkya le sont au moment où il parle en présence d'une réunion plus ou moins nombreuse, déjà convertie, ou aspirant à l'être; l'institution d'un ou de deux chefs de l'Assemblée a manifestement pour but de continuer après le maître un état de choses qui pouvait disparaître à sa mort. Si elle ne lui appartient pas, historiquement parlant, elle est certainement l'œuvre de ses premiers successeurs.

[1] Csoma, *Analysis of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 53.
[2] *Ibid.* p. 57 et 58.
[3] *Ibid.* p. 55.
[4] *Ibid.* p. 57.
[5] *Ibid.* p. 56.
[6] *Ibid.* p. 57.
[7] *Ibid.* p. 57.
[8] Csoma, *Analysis*, etc. p. 57.
[9] *Ibid.* p. 53.
[10] *Ibid.* p. 54.
[11] *Ibid.* p. 53.
[12] *Ibid.* p. 53.
[13] *Ibid.* p. 54.
[14] *Ibid.* p. 52.
[15] *Ibid.* p. 52.

Avant de passer outre, il importe d'énumérer les diverses classes de personnes qui assistaient avec les Religieux ses auditeurs à l'Assemblée dont il était le chef; cela est indispensable, si l'on veut suivre l'histoire de cette institution et en comprendre la portée. Au corps des Religieux mendiants répondait celui des Religieuses mendiantes, pour l'admission desquelles on observait les mêmes règles que pour celle des Religieux; on les nommait *Bhikchuṇîs*[1]. Il ne paraît pas que l'institution d'un corps de Religieuses ait été primitivement dans la pensée de Çâkya. La première femme qui ait obtenu de lui la permission d'embrasser la vie ascétique est Mahâ Pradjâpatî, la Gâutamide sa tante, celle-là même qui l'avait élevé[2]. Encore n'y parvint-elle qu'après de longues instances, et le Maître ne céda qu'à la prière d'Ânanda son cousin[3]. La légende assure que cette conversion entraîna celle de cinq cents autres femmes de la race des Çâkyas[4]; la légende aime les nombres ronds, et son récit pourrait bien n'être qu'une pure invention des compilateurs du Vinaya. Quoi qu'il en soit, la même autorité nous apprend qu'à Mahâ Pradjâpatî se joignirent bientôt les trois femmes de Çâkya, que Csoma nomme Gôpâ, Yaçôdharâ et Utpalavarṇâ[5]. La loi de la discipline imposait aux femmes les mêmes obligations générales qu'aux Religieux, savoir l'observation d'une chasteté perpétuelle et la nécessité de mendier pour vivre; aussi leur donne-t-on le titre générique de *Bhikchuṇî*. Les monuments brâhmaniques nous montrent qu'en parlant d'une Religieuse, un Bhikchu l'appelait « sœur dans la Loi, » *Dharma bhaginî*[6]. On trouve dans les légendes du Nord plusieurs exemples de femmes converties au Buddhisme. Nous en avons vu quelques-unes citées dans la légende de la lutte de Çâkya contre les Brâhmanes; il y faut joindre la jeune fille de la caste Tchâṇḍâla dont j'ai parlé à la fin de la section précédente, et avec plus de textes que nous n'en avons, on en trouverait d'autres encore.

[1] Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 84.

[2] *Lalita vistara*, f. 58 *a* de mon manuscrit. Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 308, note 21. A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 111.

[3] Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 90. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 111.

[4] Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 90.

[5] *Asiat. Res.* t. XX, p. 308, note 21. Les deux premiers noms sont en effet ceux de deux femmes de Çâkya; quant au troisième, voyez ce qui en a été dit ci-dessus, Sect. II, p. 181, note 2. Georgi ne cite que deux femmes de Çâkya, l'une qu'il nomme *Grags-hdzon-ma* (lisez *Grags-hdjin-ma*), c'est Yaçôdharâ; l'autre qu'il nomme *Sa-tsho-ma* : si on lisait *Ba-tsho-ma*, ce serait Gôpâ. (*Alphab. tibet.* p. 34.)

[6] *Mrĭtch tchhakaṭî*, p. 258, éd. Calc. Wilson, *Hindu Theatre*, t. I, p. 142, note †.

A côté des Religieux des deux sexes, ou pour parler plus exactement, au-dessous de ces deux ordres qui constituent le fonds de l'Assemblée de Çâkya, les légendes placent les Upâsakas et les Upâsikâs, c'est-à-dire les dévots et les dévotes, et d'une manière plus générale, les fidèles qui faisaient profession de croire aux vérités révélées par Çâkya, sans adopter cependant la vie ascétique. Les légendes n'expliquent nulle part le terme d'*Upâsaka*, et il est en lui-même assez vague, pour qu'on puisse douter s'il ne serait pas préférable de le traduire par *serviteur*, et d'y voir un nom du novice qui est placé sous la direction d'un Religieux, auquel il rend en quelque sorte les devoirs de la domesticité. Cette interprétation faciliterait grandement l'idée qu'on devrait se faire de la composition de l'Assemblée de Çâkya, qu'on se représenterait ainsi comme formée de Religieux et de novices des deux sexes, en un mot des quatre réunions dont parlent nos textes sanscrits[1]. Ajoutons que la manière dont les auteurs de nos dictionnaires tibétains traduisent *dge-bsñen* (qui remplace le sanscrit *upâsaka*[2]), favoriserait cette interprétation, puisque suivant Csoma ce mot signifie *catéchumène*, et suivant M. Schmidt, « élève, novice, laïque remplissant des devoirs reli-« gieux. » Mais la lecture attentive des textes, et quelques autorités non moins respectables à mes yeux que celles que je viens de citer, m'ont décidé en faveur du sens de *dévot* ou *fidèle*.

Je remarque d'abord que le sanscrit classique prend aussi souvent le mot *upâsaka* dans le sens d'*adorateur* que dans celui de *serviteur;* cela tient aux éléments mêmes dont est composé ce mot, qui signifie « être assis au-« près ou au-dessous. » Secondement, les Buddhistes du Sud, c'est-à-dire ceux de Ceylan et d'Ava, ne l'entendent pas d'une autre manière; et une des autorités les plus imposantes, quand il s'agit du sens propre des termes buddhiques, M. Turnour, le traduit tout à fait dans ce sens : pour lui *upâsaka* signifie « dévot, celui qui vit auprès du Buddha, ou avec le Bud-« dha[3]. » Judson, l'auteur du Dictionnaire barman, va même un peu plus loin, un peu trop loin peut-être, quand il traduit ce mot par *laïque*[4]; mais il faut se rappeler qu'il parle d'un peuple entièrement converti au Buddhisme, et chez lequel celui qui n'est pas Religieux ne peut être qu'un

[1] *Tchatasrinâm parchadâm*, dans *Avad. çat.* f. 77 *b*, 88 *a*, 101 *b*.

[2] *Avad. çat.* f. 121 *a*, comparé au *Bkah-hgyur*, sect. *Mdo*, vol. *ha* ou XXIX, f. 207 *b*.

[3] *Mahâvanso*, Index, p. 27, éd. in-4°.

[4] *Barman Diction.* v° *Upâsaka*, p. 45.

laïque, surtout aux yeux d'un Européen. Enfin les Chinois, qui, comme je l'ai souvent remarqué, suivent en général la tradition du Nord, se font exactement la même idée du mot *upâsaka* que les Buddhistes du Sud. « Le terme *Yeou pho se*, selon M. A. Rémusat, signifie *purs*, et indique « que bien que ceux qui le portent restent dans leur maison, c'est-à-dire « mènent une vie laïque, ils observent les cinq préceptes et gardent une « conduite pure. On rend aussi leur nom par *hommes qui approchent* du de- « voir, pour exprimer qu'en accomplissant les préceptes, ils se rendent pro- « pres à recevoir la loi des Buddhas[1]. » Dans une énumération des diverses espèces de Religieux que le même savant a empruntée aux sources chinoises, les Upâsakas des deux sexes sont désignés comme *restant dans la maison*, par opposition aux autres classes qui, suivant l'expression buddhique, en sont sorties pour entrer dans la vie religieuse[2]. Et le savant auteur auquel nous devons ces curieux extraits, termine sa note par ce résumé : « Le mot *Upâsaka* s'applique proprement aux Buddhistes qui mènent « la vie laïque, tout en observant les préceptes de la religion, et en gardant « une conduite régulière et sans souillure[3]. »

A ces autorités je joindrai maintenant diverses expressions qui avaient besoin, pour être entendues comme je propose de le faire, d'être précédées des éclaircissements que je viens de donner. Je trouve, par exemple, le terme de *Buddhôpâsaka*, « dévot au Buddha[4], » opposé à celui de *Tîrthikôpâsaka*, « dévot aux Tîrthikas, » c'est-à-dire aux ascètes brâhmaniques[5]. Ce terme de *Buddhôpâsaka* est pris exactement dans le même sens par un texte brâhmanique d'une incontestable autorité, le drame du *Mrĭtch tchhakaṭî*. Un Religieux buddhiste avait adressé à un prince le titre d'*Upâsaka;* ce titre, qui prête à un jeu de mots, à cause de son double sens de *dévot* et de *barbier*, est expliqué par un autre personnage comme synonyme de *Buddhôpâsaka*, « dévot au Buddha[6]. » Dans un autre passage l'héroïne de la pièce, qui est une courtisane, est appelée *Buddhôpâsikâ*, c'est-à-dire dévouée au Buddha[7]; ce qui démontre suffisamment que le titre d'*Upâsikâ*

[1] *Foe koue ki*, p. 180.

[2] *Foe koue ki*, p. 181. L'expression consacrée est *agârâd anagârikâm pravradjitaḥ*. (*Divya avad.* f. 411 *b* de mon man.)

[3] *Foe koue ki*, p. 182 et 183.

[4] *Avad. çat.* f. 140 *b*.

[5] *Avad. çat.* f. 16 *b*, 20 *b*, 21 *a* et *b*.

[6] *Mrĭtch tchhakaṭî*, p. 214, édit. Calc. La traduction de Wilson ne fait peut-être pas suffisamment ressortir le sens propre de ce terme. (*Hindu Theatre*, t. I, p. 123.)

[7] *Mrĭtch tchhakaṭî*, p. 255 sqq. 322 sqq.

(féminin d'*Upâsaka*) n'exprime rien de pareil à celui de *novice* ou de *catéchumène*. Une légende de l'Avadâna çataka dit d'un Upâsaka qu'il est habile dans la loi du Buddha[1]; d'un autre, qu'il a compris les formules de refuge et les préceptes de l'enseignement[2]; d'autres encore, qu'ils connaissent les vérités[3]. Et quand il s'agit de désigner un serviteur, c'est du mot *Upasthâyaka* qu'on se sert, par exemple dans ce texte : « Pour nous, « qui sommes les serviteurs de Bhagavat, nous désirons être constam« ment employés à balayer Djêtavana[4]. » Enfin, les deux titres *Bhikchu*, Religieux mendiant, et *Upâsaka*, dévot, sont opposés dans ce passage: « Qu'y a-t-il à faire dans l'état de mendiant? — Il faut pendant toute sa « vie observer les règles de la chasteté (*Brahma tcharya*). — Cela n'est pas « possible; n'y a-t-il pas un autre moyen? — Il y en a un autre, ami; c'est « d'être dévot (*Upâsaka*). — Que faut-il faire dans cet état? — Il faut pen« dant sa vie entière s'abstenir de tout penchant au meurtre, au vol, au « plaisir, au mensonge et à l'usage des liqueurs enivrantes[5]. »

Je ne me dissimule pas que M. Hodgson a, dans un Mémoire rempli d'indications précieuses[6], contesté la légitimité de la distinction qui se trouve ainsi établie entre les Bhikchus ou Religieux, et les Upâsakas ou dévots. S'appuyant sur des considérations empruntées à l'histoire des commencements de l'Église chrétienne, il ne peut admettre qu'il ait existé dès les premiers temps du Buddhisme un corps de fidèles séparé des Religieux. Je ne crois pas qu'il soit possible de rien opposer en principe aux remarques de M. Hodgson; et s'il s'agit des premières tentatives faites par Çâkya pour avoir des disciples, je reconnais, avec cet ingénieux auteur, qu'il n'y eut originairement dans l'Inde d'autres Buddhistes que ceux qui renonçant au monde, avaient fait vœu de suivre Çâkya et de pratiquer à son exemple les devoirs de la vie ascétique. Mais s'il en faut croire les légendes, cet état dura peu de temps; et du moment que Çâkyamuni se mit à prêcher la multitude, ceux qui, sans être ses disciples, venaient cependant l'entendre, furent des Upâsakas, c'est-à-dire des assistants. Du

et 329. Ici Wilson a parfaitement rendu ce titre par *the devoted worshipper of Buddha*. (*Hindu Theatre*, t. I, p. 141.)

[1] *Avad. çat.* f. 29 *b*, 31 *b*.

[2] *Ibid.* f. 121 *a*.

[3] *Avad. çat.* f. 36 *a*.

[4] *Id. Ibid.*

[5] *Sahasôdgata*, dans *Divya avad.* f. 151 *a*.

[6] *Quotat. from orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. V, p. 33. sqq.

titre d'assistant à celui de dévot il n'y a qu'un pas; car sans doute ces hommes et ces femmes qui étaient assis en foule auprès des disciples reconnus de Çâkya, n'étaient pas en général animés de sentiments de malveillance contre le nouvel ascète. Je suis donc bien éloigné de croire que Çâkyamuni ait, dès les commencements de sa prédication, constitué une Assemblée de Religieux, divisée en Bhikchus et en Upâsakas de l'un et de l'autre sexe. Loin de là, l'organisation extérieure du Buddhisme a, comme sa métaphysique, passé par des degrés nombreux, avant d'atteindre à l'état où nous la montrent arrivée les peuples que le Buddhisme a depuis longtemps convertis. Les livres du Népâl nous font même assister aux progrès de cette organisation, qui débute par les plus faibles commencements, puisqu'on y voit Çâkya suivi d'abord de cinq disciples, qui l'abandonnent bien vite, parce que leur maître, épuisé par de longs jeûnes, a rompu le vœu d'abstinence auquel il s'était enchaîné devant eux. Peu à peu le nombre de ses adeptes augmente; des rois, des Brâhmanes, des marchands se joignent à eux pour entendre la parole du Maître. Ce sont là les Upâsakas, les assistants, et plus tard les véritables dévots, s'ils emportent de la prédication de Çâkya les germes des vertus que son enseignement a pour but de propager. Cette explication si naturelle a d'ailleurs pour elle des faits d'une grande valeur; nous verrons bientôt que les vues de Çâkya, ou peut-être de ses premiers successeurs, se portèrent au delà du cercle de ses disciples, et qu'en promettant pour l'avenir des récompenses de divers ordres à ceux qui, sans être ses adeptes, se pénétraient plus ou moins intimement de sa parole, il se créa parmi ceux de ses auditeurs qui ne pouvaient ou ne voulaient pas devenir Religieux, des partisans et des dévots véritables.

Les Religieux seuls n'en formaient pas moins, ainsi que je l'ai déjà indiqué, l'Assemblée des auditeurs de Çâkya; voilà pourquoi on trouve dans les textes cette Assemblée nommée *Bhikchu saṁgha*[1], « la réunion des

[1] Il ne peut maintenant subsister aucun doute quant à l'orthographe de ce terme; des inscriptions, comme celle d'Amarâvatî et de Santchî (*Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 222 et 455), et nos manuscrits le représentent toujours comme je le fais : *Saṁgha* (ou सङ्घ), mot qui a le sens de *multitude, foule de peuple*. Cette signification convient parfaitement à la nature de l'Assemblée des Religieux de Çâkya, laquelle était composée d'hommes sortis de toutes les castes. Je ne crois pas que l'orthographe de *saṁga* soit très-fréquente, si même elle est jamais usitée dans nos manuscrits. M. G. de Humboldt a préféré celle de *Sanga* (सङ्ग) qu'avaient adoptée Hodgson et Rémusat, à celle de *Sangha* (सङ्घ) que donnent Schmidt et Wilson

« mendiants. » Dans les Sûtras et dans les légendes du Népâl, le terme de *Sam̃gha* n'a pas d'autre acception, et c'est également celle qu'il conserve dans la formule *Buddha, Dharma, Sam̃gha*, « le Buddha, la Loi, l'Assem- « blée, » ainsi que l'a bien fait voir M. Hodgson[1]; les sens plus ou moins philosophiques qu'on a cherchés dans cette formule n'appartiennent certainement pas au Buddhisme primitif[2]. Le mot *Sam̃gha* exprime un double

(*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 273, note 1); mais à l'époque où ce savant écrivait, on ne possédait pas encore en Europe les manuscrits qui sont entre mes mains. On verra suffisamment par mon texte pourquoi je ne puis admettre les explications philosophiques dont ce savant accompagne le terme de *Sam̃gha*. « La « réunion nommée *Sanga*, dit-il, n'est dans le « principe aucunement terrestre, et elle com- « prend les Bôdhisattvas, les Pratyêkas et les « Çrâvakas, qui sont déjà sortis du monde. « Cette réunion cependant, par suite de l'ap- « plication ordinaire des choses célestes aux « choses terrestres, est devenue la base de la « hiérarchie buddhique..... Enfin ce terme a « été nettement appliqué à la réunion des sec- « tateurs du Buddha, vivant ensemble et avec « leur maître dans les cloîtres nommés *Vihâ- « ras*. » (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 273.) Je pense, pour ma part, que les choses ont dû se passer dans l'ordre inverse; que la signification primitive du mot *Sam̃gha* a été celle de « réunion des Auditeurs; » que cette réunion a été parfaitement réelle et humaine, aussi humaine qu'aucune autre assemblée de disciples suivant un maître; que quand les idées mystiques de triade, de sexes et autres, que je regarde comme inspirées aux Buddhistes du Nord par le voisinage des Brâhmanes, se sont introduites dans le système primitivement très-simple fondé par Çâkya, on a fait de ce terme parfaitement historique une application idéale à la réunion céleste des personnages les plus élevés dans la hiérarchie philosophique et morale du Buddhisme. C'est là du moins ce que la lecture des Sûtras et des légendes m'autorise à croire; mais je crains que cette opinion trouve peu de faveur auprès des personnes qui ont sur l'origine et le développement des croyances religieuses en général et du Buddhisme en particulier, des idées dont j'avoue humblement ne pas saisir tout à fait le sens. Au reste, cette observation qui m'est suggérée par le sentiment de défiance que j'éprouve chaque fois que je m'éloigne des opinions d'un homme comme M. de Humboldt, s'applique à bien d'autres idées et à bien d'autres termes que celui qui nous occupe. Le présent volume tout entier est consacré à mettre en relief le caractère purement humain du Buddhisme; je ne puis donc croire ici, pas plus qu'ailleurs, que cette croyance soit l'expression de je ne sais quels types divins que je ne trouve nulle part, du moins dans les textes que je tiens pour les plus rapprochés de la prédication de Çâkya.

[1] *Quot. from orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 37.

[2] A. Rémusat (*Observ. sur trois Mém. de de Guignes*, dans *Nouv. Journ. Asiat.* t. VII, p. 264 sqq.) et Schmidt (*Mém. de l'Acad. des Sciences de S. Pétersb.* t. I, p. 114 sqq.) sont les autorités à consulter pour les sens élevés qu'a pris cette formule dans les écoles relativement modernes du Buddhisme. Il y faut joindre Hodgson pour ce qui concerne le Népâl, dont la religion est traitée d'une manière approfondie dans un Mémoire spécial (*Sketch of Buddhism*, dans *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 246 et 247); et Benfey (*Indien*, p. 201), qui a pensé que la triade buddhique de *Buddha*, *Dharma* et *Sam̃gha* était une imi-

rapport, premièrement celui de tous les Religieux avec le Buddha, ensuite celui des Religieux entre eux. Dans le principe, le seul lien qui les rattache au Maître et les réunisse entre eux, est, suivant les légendes, une soumission commune à sa parole. Du reste, sortis tous des diverses classes de la société pour se livrer à la vie religieuse, quand ils ont reçu de Çâkya la connaissance des vérités fondamentales et le titre de Religieux, ils vont vivre, les uns dans la solitude des forêts et des montagnes, les autres dans des maisons abandonnées, dans des bois auprès des villages et des villes; et ils n'en sortent que pour se procurer en mendiant leur nourriture. J'ai cité tout à l'heure la légende de Pûrṇa, où nous voyons ce Religieux, à peine converti au Buddhisme, demander à Çâkya la permission de se retirer dans un pays barbare; et je pourrais rapporter ici un grand nombre d'exemples semblables empruntés aux Sûtras et aux légendes. Qu'il me suffise d'en rappeler un, qui montre quelle importance Çâkyamuni attachait à la vie solitaire. Il avait, par sa prédication, attiré à lui un jeune marchand, qui avait embrassé la vie religieuse, ou pour parler plus exactement, qui avait pris le titre de Religieux; mais le jeune homme n'en continuait pas moins de vivre dans la maison paternelle. Çâkyamuni lui représenta combien la vie du monde était inférieure à la retraite, dont il exalta devant lui les avantages. Les exhortations du Maître ne furent pas stériles; le marchand quitta le monde pour aller vivre dans la solitude, où faisant de Çâkya son « ami « de la vertu, » c'est-à-dire son directeur spirituel, il parvint par la connaissance complète du monde au plus haut degré de perfection[1]. On le voit, dans l'origine les disciples de Çâkya ne sont que des ascètes isolés, et on

tation du Brâhmanisme. Selon moi, il est tout à fait indispensable de distinguer la formule elle-même des applications plus ou moins variées qu'on en a faites. La formule me paraît être ancienne, et le sens qu'elle a eu dans le principe doit avoir été très-simple; mais rien ne prouve que les applications ne soient pas modernes, ou tout au moins inventées après coup, à diverses époques.

[1] *Avadâna çat.* f. 85 et 86 *b*. L'expression de « ami de la vertu, » *Kalyâṇa mitra*, est une des plus remarquables du Buddhisme; je ne doute pas qu'elle n'appartienne aux premiers âges de cette croyance. L'Ami de la vertu est celui qui introduit le disciple futur auprès du Maître; c'est aussi le Religieux accompli qui donne au novice l'instruction qui lui manque encore : c'est même, pour un Religieux, tout ascète respectable dont il doit rechercher la société. On trouve ce titre fréquemment cité dans les légendes avec cette dernière acception (*Avad. çat.* f. 34 *b*, 87 *a* et *b*); on le voit même opposé à celui de *Pâpa mitra*, « ami du « péché. » (*Ibid.* f. 87 *a* et *b*. *Bkah-hgyur*, sect. *Mdo*, vol. *ha* ou XXIX, f. 155 *a*.) Ce terme fournit un nouvel exemple de l'inconvénient qu'il y

ne soupçonne pas encore, à s'en tenir au texte des plus anciennes légendes, la possibilité d'une organisation qui devait réunir entre eux par un lien durable tous ces Religieux, qui ne se rassemblaient que pour entendre la parole du Maître.

Diverses circonstances, rapportées par les légendes et par les Sûtras, nous permettent cependant de saisir les commencements de cette organisation. Tant que vécut Çâkya, il était naturel que ceux qu'il avait convertis s'attachassent à sa personne pour profiter de son enseignement. Tous les Religieux ne se fixaient pas pour toujours dans la solitude; et ceux mêmes qui avaient choisi ce genre de vie, l'abandonnaient de temps en temps afin de venir entendre le Buddha. Aussi les légendes nous montrent-elles Çâkya toujours suivi d'un nombre plus ou moins considérable de Religieux, qui l'accompagnaient et mendiaient derrière lui. Quand venait la saison des pluies, c'est-à-dire quand les communications entre les campagnes et les villes étaient, sinon tout à fait interrompues, du moins plus difficiles, les Religieux pouvaient cesser la vie vagabonde des mendiants. Il leur était permis de se retirer dans des demeures fixes; et alors ils se dispersaient et allaient chacun de leur côté, résider chez les Brâhmanes ou les maîtres de maison qu'ils savaient leur être favorables. Là ils s'occupaient à répandre par la parole la connaissance des vérités dont se composait leur croyance, ou encore à méditer et à étudier les points de la doctrine qui leur étaient le moins connus. Cela s'appelait « séjourner pendant le Varcha, » *Varcha vasana*, c'est-à-dire pendant les quatre mois que dure dans l'Inde la saison pluvieuse [1]. Quand le Varcha était expiré, ils devaient se réunir de nouveau;

aurait quelquefois à s'en tenir aux énoncés des versions tibétaines, sans remonter aux originaux sanscrits. Les Tibétains traduisent exactement *Kalyâṇa mitra* par *dge-bahi bches-gñen*, suivant Csoma, « a friend to virtue, a priest; » c'est exactement aussi la traduction que donne M. Schmidt, « ein Freund der Tugend, ein « Priester. » Csoma le traduit encore par « a « doctor, a learned priest, » et M. Schmidt par « ein geistlicher Rath. » Je n'hésite pas à préférer cette dernière traduction à toutes les autres; l'Ami de la vertu est certainement un véritable directeur spirituel; mais ce n'est pas pour cela un prêtre; au contraire, tout prêtre (si toutefois ce terme est exact) peut être un ami vertueux; en un mot, il n'existe pas dans la hiérarchie buddhique un ordre de *Kalyâṇa mitras*, comme il y en a un de *Bhikchus*.

[1] Cette institution du Varcha est certainement une des plus anciennes du Buddhisme; car on la retrouve chez tous les peuples qui ont adopté cette croyance, chez ceux du Sud comme chez ceux du Nord. M. Turnour définit ainsi le mot *vassa* (pâli pour *varcha*): « les « quatre mois de la saison des pluies, depuis « la pleine lune de juillet jusqu'à celle de no-

et alors formant une véritable Assemblée religieuse, ils s'interrogeaient mutuellement sur les divers points de doctrine qu'ils avaient médités pendant cette sorte de retraite. Tout porte à croire que cet usage fut introduit par Çâkya lui-même, ou très-certainement par ses premiers disciples; mais quand même il n'aurait pas encore été pratiqué du vivant du Maître, il n'en est pas moins si fréquemment rapporté dans les légendes exclusivement relatives à Çâkya, que je n'hésite pas à le tenir pour très-ancien.

C'est là, si je ne me trompe, une des circonstances qui durent favoriser le plus l'organisation des Religieux en un corps régulier. Un des premiers résultats qu'elle dut produire fut l'établissement des Vihâras, sortes de monastères, situés dans des bois ou dans des jardins, où se réunissaient les Religieux pour assister à l'enseignement du Maître. Il ne faudrait pas croire cependant que les Vihâras fussent, dans le principe, des établissements où les Religieux s'enfermaient pour toute leur vie; ils étaient si peu astreints à s'y fixer pour toujours, qu'ils en sortaient, comme je le disais tout à l'heure, au moment de la saison pluvieuse, c'est-à-dire à l'époque de l'année où il semble qu'ils dussent venir s'y rassembler, comme l'usage s'en est établi plus tard chez les peuples convertis au Buddhisme. Aussi les Vihâras n'étaient-ils, au commencement, que des lieux de séjour temporaire; c'étaient, suivant l'étymologie du mot, les endroits où ils se trouvaient; et l'origine de ce terme se montre dans la formule même qui ouvre chaque Sûtra : « Un jour Çâkya se trouvait (*viharati sma*) en un tel lieu[1]. » La première

« vembre. » Pendant cette partie de l'année les Religieux devaient cesser leurs pèlerinages, et se livrer à des pratiques religieuses dans des lieux fixes. (*Mahâvanso*, Index, p. 28. *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. VII, p. 1000. Clough, *Singh. Diction.* t. II, p. 632, col. 2.) Mais cette institution s'est modifiée avec les progrès du Buddhisme; et par exemple aujourd'hui, chez les Buddhistes d'Ava, c'est dans leurs monastères, et non chez les particuliers, que les Religieux passent le temps de la saison des pluies. (Sangermano, *Descript. of the Burm. Emp.* p. 92, éd. Tandy.)

[1] On peut voir dans Georgi (*Alphab. Tib.* p. 407) la représentation et la description d'un Vihâra complet, tel qu'on pouvait en construire aux époques les plus florissantes du Buddhisme, et tel qu'on en construit encore au Tibet. Je pense qu'il ne serait pas impossible de trouver aujourd'hui dans l'Inde des modèles plus ou moins parfaits de ces édifices, que nous ont conservés les célèbres cavernes du Guzarate et du pays Mahratte. Ainsi je ne puis m'empêcher de croire que la caverne de Magatanie décrite par Salt est un Vihâra creusé dans le roc. (*Transact. of the lit. Soc. of Bombay*, t. I, p. 44.) Erskine n'avait pas hésité à exprimer la même opinion. (*Trans. of the lit. Soc. of Bombay*, t. III, p. 527.) Ce judicieux auteur a depuis longtemps remarqué, à l'occasion des grottes d'Éléphanta, qu'on doit d'ordinaire trouver attaché aux temples bud-

destination des Vihâras, après celle de servir d'asile aux Religieux, était de s'ouvrir aux ascètes voyageurs et aux étrangers qui venaient dans le pays. « N'y a-t-il pas dans ta patrie, dit le Buddha à un anachorète, quelque Vihâra « dans lequel les Religieux qui voyagent trouvent à leur arrivée de quoi « se loger[1]? » Quand les Religieux étaient restés assez longtemps dans un pays, ils quittaient leur Vihâra pour aller dans une autre province, où ils se choisissaient un nouveau domicile auquel ils ne restaient pas plus longtemps attachés qu'au premier. Tout cela se comprend sans peine, quand on pense à cette vie facile de l'Inde, où les ascètes passent le jour sous des arbres et la nuit dans des huttes de feuillage, ou bien sous ces abris couverts, mais non fermés, que la bienfaisance des riches a élevés de temps immémorial sur toutes les routes.

Il y a sans doute loin de cet état presque nomade du Buddhisme, à la situation florissante où il se trouvait au IVe siècle de notre ère, au sein des riches Vihâras et des heureux ermitages que décrit l'auteur du Foe koue ki; mais entre l'époque où Fa hian visita l'Inde, et celle que nous font connaître les Avadânas et les Sûtras, il s'était passé plus de neuf siècles, en suivant, pour la mort de Çâkya, le comput singhalais. Cependant, quelque différence qui existe entre ces deux états du Buddhisme, pris à des époques aussi éloignées l'une de l'autre, on voit clairement que le second devait assez rapidement résulter du premier. En effet, une fois que les Religieux eurent des lieux fixes où ils purent habiter en commun, le lien qui les rattachait les uns aux autres dut se resserrer davantage; et l'effet seul de cette réunion les constitua en un corps beaucoup mieux organisé, et par suite plus durable que celui que pouvaient former les ascètes, d'ordinaire isolés, qui appartenaient exclusivement à la caste brâhmanique.

A ce fait tout matériel vint se joindre l'influence que dut exercer de bonne

dhiques creusés dans les montagnes, un nombre plus ou moins considérable de cellules destinées à servir de demeure aux Religieux qui y vivaient en commun. (Erskine, *Ibid.* t. I, p. 202.) Ces cellules sont le trait le plus caractéristique d'un Vihâra. Il en faut dire autant des belles cavernes de Baug sur la route d'Oudjain, dont le même auteur a parfaitement signalé le caractère exclusivement buddhique. (*Ibid.* t. II, p. 202.) Cette observation s'appliquerait sans doute avec exactitude à plusieurs autres cavernes de l'Inde, si l'on en avait des descriptions plus exactes, et surtout moins mêlées d'interprétations mythologiques et historiques, que celles qu'en ont données quelques voyageurs. Voyez encore sur le mot *Vihâra*, le *Foe koue ki*, p. 19 et 352.

[1] *Avad. çat.* f. 35 *b*.

heure sur l'organisation des Religieux Buddhistes, la nécessité où ils se trouvaient de résister aux attaques de leurs adversaires. Cette nécessité leur fit sentir le besoin de s'unir entre eux et de former une association qui pouvait très-aisément se changer en une institution monastique. Là, ainsi que l'a fait remarquer un judicieux auteur, se trouve la véritable différence qui distingue les Religieux Buddhistes des ascètes plus anciens, tels que les Sannyâsins et les Vanaprasthas[1]. Ces derniers qui loin de faire opposition à la religion populaire, étaient au contraire autorisés par la loi de Manu, n'avaient pas besoin de créer des associations religieuses régulièrement organisées. S'ils rassemblaient autour d'eux quelques disciples, il en résultait des rencontres accidentelles qui ne survivaient pas au Maître. Mais l'isolement dans lequel s'étaient placés les Buddhistes, au sein de la société indienne, ne pouvait manquer de leur faire sentir les avantages de la vie commune; et une fois ces avantages appréciés, il n'était pas difficile d'en assurer la conservation, en donnant au chef de l'association un successeur qui continuât l'œuvre de celui qui l'avait fondée.

Une fois l'Assemblée des Religieux formée de la réunion de tous les Bhikchus ordonnés par Çâkyamuni, il dut bien vite s'y établir une hiérarchie capable d'y maintenir l'ordre. Aussi voyons-nous, dans toutes les légendes, les Bhikchus rangés d'après leur âge et d'après leur mérite. C'est suivant l'âge qu'ils prenaient rang dans l'Assemblée, et les premiers y recevaient le nom de *Sthaviras,* vieillards ou anciens. Les Sthaviras à leur tour se distinguaient en Anciens des Anciens, *Sthavirâḥ sthavirâṇâm*[2]; mais je n'ai jamais trouvé dans les textes de dénomination correspondante à celle de *vieillard,* comme serait celle de *jeunes* ou *nouveaux*. Les Sthaviras occupaient dans l'Assemblée le premier rang après Çâkya; et c'est ce qui explique la traduction remarquable que les interprètes tibétains donnent de leur nom. Le mot *Sthavira* est régulièrement remplacé dans leurs versions par les deux monosyllabes *gnas-brtan,* que nos dictionnaires tibétains rendent tous par *vicaire, substitut,* à l'exception de Schröter, qui lui donne le sens de « très-bon prêtre, très-excellent moine[3]. » L'étymologie du mot *Sthavira* (*sthâ,* se tenir) d'une part, et de l'autre le rôle que jouent d'ordinaire dans

[1] Bochinger, *La vie contemplative chez les Hindous*, p. 166.

[2] *Purṇa,* dans *Divya avad.* f. 22 *a.* *Sumâgadhâ avadâna*, f. 4 *a*, manuscrit de la Bibliothèque royale.

[3] *Bhotanta Diction.* p. 38, col. 1.

les légendes les Sthaviras, auxquels Çâkyamuni confie le soin d'enseigner la Loi, quand il ne parle pas lui-même, justifient sans doute la version des interprètes tibétains. Ne serait-ce pas cependant donner au lecteur une singulière idée de l'original, que de traduire ainsi une phrase qui se présente à chaque page de la *Pradjñâ pâramitâ :* « Alors le vicaire Subhûti « parla ainsi à Bhagavat. » Je n'hésite pas à prétendre que ce serait trop traduire; aussi ai-je cru devoir conserver le terme même de *Sthavira* dans ma traduction française du Lotus de la bonne loi. M. Turnour a également gardé le titre de *Thera,* forme pâlie de *Sthavira,* dans la traduction anglaise qu'il a donnée du Mahâvam̃sa pâli; et cependant les Theras singhalais, qui ont sur tous les autres Religieux le privilége d'enseigner la Loi, sont bien en réalité, pour les Singhalais comme pour les Tibétains, des espèces de vicaires, qui remplacent aujourd'hui Çâkya leur maître, comme ils le remplaçaient quelquefois pendant sa vie.

Le mérite servait aussi à marquer les rangs; et je pense même qu'il devait se joindre au privilége de l'ancienneté, pour assurer à un Religieux une supériorité incontestable. Nous avons vu, dans la légende de Pûrṇa, une preuve qu'un Religieux peut, par ses qualités personnelles, s'élever à un rang plus élevé que celui qu'il tient de l'âge. Il est bon toutefois de remarquer qu'il s'agit là de puissance surnaturelle; d'où il résulte que le principe de l'ancienneté devait être en général supérieur à celui du mérite, puisqu'il ne cédait que devant des facultés surhumaines. On ne peut croire cependant que le savoir et la vertu n'aient pu quelquefois servir à marquer les rangs, surtout dans les premiers temps du Buddhisme. Il est certain, d'après les légendes, que l'enseignement de Çâkya agissait d'une manière plus ou moins rapide, selon que ceux qui le recevaient y étaient plus ou moins préparés; de sorte qu'un Religieux pouvait acquérir en peu de temps une science plus profonde et une sainteté plus parfaite que tel autre d'entre ceux qui l'avaient depuis plus longtemps précédé dans l'Assemblée. La connaissance des vérités enseignées par Çâkya avait d'ailleurs ses degrés, et sans doute que celui qui les avait franchis tous était regardé comme supérieur à celui qui s'était arrêté dans sa marche. Ces divers degrés reviennent si souvent dans nos légendes, que je crois nécessaire de citer un texte où ils se trouvent indiqués suivant leur position relative. Ce texte aura l'avantage de présenter en raccourci l'ensemble de ce que les Avadânas nous appren-

nent touchant les distinctions établies entre les Auditeurs de Çâkya d'après le mérite et la science.

« Bhagavat connaissant l'esprit, les dispositions, le caractère et le naturel des mariniers qui l'écoutaient, leur exposa l'enseignement de la Loi, destiné à leur faire pénétrer les quatre vérités sublimes; de telle manière qu'après l'avoir entendu, les uns obtinrent les fruits de l'état de Çrôta âpanna, les autres ceux de l'état de Sakrĭd âgâmin, d'autres encore ceux de l'état d'Anâgâmin. Quelques-uns ayant embrassé la vie religieuse, parvinrent par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, à voir face à face l'état d'Arhat. Ceux-ci comprirent ce que c'est que l'Intelligence (Bôdhi), à laquelle parviennent les Çrâvakas; ceux-là comprirent ce qu'est celle des Pratyêka Buddhas, d'autres ce qu'est celle d'un Buddha parfaitement accompli. Enfin la réunion tout entière fut absorbée dans le Buddha, plongée dans la Loi, entraînée dans l'Assemblée [1]. »

Examinons maintenant les divers termes de cette énumération; ils désignent, comme on va le voir, divers degrés dans la hiérarchie que j'appellerai morale et scientifique des Auditeurs de Çâkya. Premièrement les quatre vérités sublimes sont les axiomes fondamentaux qui servent de base à la doctrine buddhique, savoir que la douleur existe, qu'elle est le partage de tout ce qui vient au monde, qu'il importe de s'en affranchir, enfin que c'est par la science seule qu'on peut le faire de façon à obtenir la délivrance [2]. Ceux qui comprennent ces vérités et y conforment leur conduite, sont nommés *Âryas* ou vénérables, par opposition aux hommes ordinaires (*Prĭthag djana*), qui n'ont pas encore réfléchi sur ces importants sujets. On n'aurait cependant qu'une faible idée de la valeur de ce titre, si l'on n'y voyait qu'une épithète d'un sens opposé à celui d'homme vulgaire. La qualité d'Ârya me paraît, au contraire, une des plus hautes à laquelle puisse parvenir celui qui n'est pas Buddha; elle suppose même ordinairement, outre la connaissance des vérités énoncées tout à l'heure, la possession de facultés surnaturelles. On la donne aux premiers et aux plus éminents disciples du Buddha; les personnages divins, comme Avalôkitêçvara et Mañdjuçrî, la reçoivent dans tous les livres, et les copistes du Népâl l'appliquent même

[1] *Avad. çat.* f. 26 *b*. *Pûrṇa*, dans *Divya avad.* f. 24 *b*. *Sumâgadhâ avad.* f. 18 *a*.

[2] Je reviendrai plus bas sur ces axiomes, d'ailleurs déjà connus, que je présenterai sous la forme même qu'ils ont dans les textes sanscrits du Nord.

aux ouvrages qui passent pour émanés de l'enseignement de Çâkyamuni ; dans ce dernier emploi, ce terme revient à peu près à celui de *saint*[1]. Ces Âryas ou vénérables ne sont pas ainsi nommés d'après l'âge, comme les Sthaviras; ils doivent ce titre à leurs vertus, à leurs facultés supérieures, et aux perfections qui les affranchissent plus ou moins complétement des conditions de l'existence auxquelles reste soumis le commun des hommes. Suivant les Barmans, dont j'emprunte ici le témoignage, parce que les titres de l'énumération qui nous occupe se rencontrent aussi bien dans le Buddhisme du Sud que dans celui du Nord, le titre d'*Ârya* s'applique aux quatre ordres qui paraissent les premiers dans le texte cité plus haut, les Çrôta âpannas, les Sakrĭd âgâmins, les Anâgâmins et les Arhats[2]. Chacun de ces ordres se subdivise à son tour en deux classes, selon que celui qui en fait partie est ou n'est pas encore parvenu aux récompenses que son ordre comporte. Ainsi on distingue le *Çrôta âpatti mârga sthâna* d'avec le *Çrôta âpatti phala sthâna*, c'est-à-dire l'action d'être dans la voie du Çrôta âpatti[3], d'avec celle d'être dans la récompense de ce même état; et c'est ainsi que s'expliquent ces expressions et d'autres semblables que l'on rencontre à tout instant dans les légendes du Népâl : « Il obtint la récompense de tel et tel « état. » Il y a donc, rigoureusement parlant, huit classes de personnages auxquels, selon les Barmans, convient le titre d'*Ârya*, bien que ces huit classes se réduisent au fond à quatre, que distinguent les titres que nous allons analyser. Tout cela, je le répète, est aussi vulgairement connu des Singhalais que des Népâlais : c'est le patrimoine commun des Buddhistes de tous les pays.

Les titres qui suivent, quoique aussi fréquemment employés par les rédacteurs des Sûtras et des légendes, ne sont pas au premier abord aussi faciles, et je n'en ai pu trouver jusqu'ici l'interprétation positive dans aucun texte du Népâl. Les ouvrages que je puis consulter en parlent comme de choses parfaitement connues et qui n'ont pas besoin d'explication. Ce n'est pas, en effet, traduire ces termes que de dire, comme font Judson et Clough

[1] Sur cet emploi du mot *Ârya*, et sur les diverses traductions qu'en donnent les Buddhistes de l'Asie centrale, voyez M. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 395.

[2] Judson, *Barman Diction.* p. 27.

[3] La différence des deux formes *Çrôta âpatti* et *Çrôta âpanna* est celle du substantif abstrait à l'adjectif. *Âpatti* signifie *acquisition, obtention;* c'est l'état. *Âpanna* signifie *celui qui a obtenu, acquis;* c'est l'adjectif.

dans leurs dictionnaires barman et singhalais : « *Sotâpatti* (forme pâlie du « sanscrit, *Çrôta âpatti*), le premier état auquel parvient un Ârya, l'état d'un « Ârya[1]; » et ainsi de *Sakrĭd âgâmin* qui est le second état, d'*Anâgâmin* qui est le troisième, et d'*Arhat* qui est le quatrième. Heureusement l'analyse de ces termes, rapprochée des explications tibétaine, chinoise et singhalaise, ne laisse aucun doute sur leur vrai sens.

Commençons par les Tibétains, qui sont les moins éloignés de la tradition népâlaise. Le premier degré, celui de *Çrôta âpatti*, est représenté dans leurs versions par les mots *rgyun-du jugs-pa*, lesquels, d'après la forme grammaticale, désignent l'homme qui est parvenu à ce degré. Ce terme qui se rencontre au commencement d'un recueil de légendes publiées et traduites avec beaucoup de soin par M. Schmidt[2], signifie selon ce savant: « l'homme entré dans la durée, » *der in die Fortdauer Eingegangene*[3]. Dans un autre passage l'état d'un tel homme est appelé : « l'entrée durable, « perpétuelle, » *die beständige Einkehr*[4]. Enfin, dans un troisième, la récompense de cet état est nommée : « celle de ceux qui persistent constam« ment, » *die Frucht der beständig Verbleibenden*[5]. Ces diverses interprétations n'offrent pas un sens parfaitement clair; M. Schmidt semble les avoir adoptées en considération des mots *rgyun-du*, que Schröter, Csoma et M. Schmidt lui-même traduisent par *toujours, subsistant perpétuellement*. Schröter donne même tout entière l'expression qui nous occupe et la rend ainsi : « les dis« ciples ou les sectateurs de Çâkya[6]. » C'est, je crois, aller trop loin; et tout en reconnaissant qu'on ne peut arriver à l'état de Çrôta âpatti qu'après avoir entendu la parole du Buddha, je n'en pense pas moins que ce titre n'est pas synonyme de celui d'Auditeur ou de Religieux. Schröter efface d'ailleurs ce qu'il y a de figuré dans ce titre; et quand même elle serait exacte, sa version n'en serait pas moins incomplète. Georgi, plus heureux à l'égard de ce mot qu'il ne l'est d'ordinaire quand il parle de tibétain, traduit ce titre ainsi qu'il suit : « ceux qui avancent toujours[7]. » Mais les mots tibétains se prêtent à une interprétation non moins simple et plus instructive; j'y vois le sens de : « celui qui est entré dans le courant. » C'est exactement

[1] Judson, *Barman Diction.* p. 400.

[2] *Der Weise und der Thor*, p. 44.

[3] *Ibid.* p. 51, note.

[4] *Ibid.* p. 54.

[5] *Der Weise, etc.* texte, p. 26, et trad. p. 31.

[6] *Bhotanta Diction.* p. 328, col. 1.

[7] *Alphab. tibet.* p. 278; il l'écrit cependant de cette manière fautive : *rgyan daju gas pa*.

l'interprétation des Singhalais que nous a transmise M. Turnour en ces termes : « ce titre vient de *sôtâ*, torrent qui coule; c'est le premier degré « de la sanctification, celui qui conduit aux autres degrés l'homme qui l'a « atteint[1]. » Les Buddhistes chinois ne sont pas moins explicites, en même temps qu'ils sont plus détaillés. Suivant eux le terme de *Çrôta âpanna,* qui signifie *entré dans le courant,* désigne un être qui est sorti du courant universel des créatures pour entrer dans celui qui conduit à la délivrance. Un tel être, si j'entends bien la note si substantielle et si curieuse de M. A. Rémusat, a encore à traverser quatre-vingt mille Kalpas ou âges du monde, au bout desquels il doit renaître sept fois parmi les Dêvas et parmi les hommes, avant d'obtenir la perfection suprême de la science d'un Buddha[2]. Cette notion a toute la précision désirable; on y voit l'accord nécessaire et des éléments dont l'expression originale se compose, et de l'application qu'on en fait dans la pratique. Elle désigne les premiers pas de l'homme vers la perfection, et le fait à l'aide d'une image simple et parfaitement intelligible; pour arriver au port du salut, il faut que l'homme entre dans le courant qui l'y doit conduire.

Les titres qui suivent ne sont pas moins clairs, et la note précitée de M. A. Rémusat les explique d'une manière non moins satisfaisante. Celui de *Sakrĭd âgâmin,* qui veut dire « l'homme qui doit revenir une fois, » désigne un être qui doit franchir encore soixante mille Kalpas, pour renaître une fois parmi les Dêvas et une fois parmi les hommes, avant d'atteindre à la science absolue. Le mot d'*Anâgâmin* qui signifie « celui qui ne doit « pas revenir, » désigne un être qui n'a plus à traverser que quarante mille Kalpas, au bout duquel temps il est exempté de renaître dans le monde des désirs et est assuré de parvenir à la science parfaite[3].

Il est à remarquer que ces grandes récompenses, qui sont le fruit de l'enseignement du Buddha, sont promises pour un fabuleux avenir; rien, autant que je le puis découvrir, n'en atteste la présence dans notre vie actuelle, à moins que ce ne soit le titre d'*Ârya,* qu'on donne, selon les Barmans, à ces trois premiers ordres, comme au quatrième. Il est également digne de remarque qu'elles n'accompagnent pas nécessairement le titre de

[1] Turnour, *Mahâvamso,* Index, p. 24. *Examin. of the Pâli Buddhist. Annals,* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. VII, p. 816.

[2] *Foe koue ki,* p. 94. Cette note renferme d'autres détails auxquels je renvoie le lecteur.

[3] A. Rémusat, *ibid.*

Religieux : car dans tous les passages où j'ai trouvé une énumération semblable à celle que j'examine, la classe des Bhikchus est invariablement citée après les trois degrés analysés tout à l'heure. Cette observation a en elle-même une grande importance; en effet si ces avantages étaient assurés par l'enseignement de Çâkya à d'autres qu'à des Religieux, il faudrait reconnaître que le fondateur du Buddhisme avait constitué par ce fait seul une espèce de corps de fidèles formé de tous ceux qui, sans adopter la vie religieuse, avaient pénétré cependant jusqu'à un certain point dans la connaissance des vérités qu'il voulait établir. Je dois dire toutefois que chez l'un des peuples qui ont le plus tôt adopté le Buddhisme, les trois titres précédents sont, comme ceux qui suivent, des degrés de sainteté qui ne paraissent pas être à l'usage d'un simple fidèle. C'est ce qu'établit un passage du Mahâvam̃sa où des personnages revêtus de ces titres mêmes sont compris au nombre des Religieux dont se compose l'Assemblée [1]. De même Buddha ghosa, dans son commentaire sur le Dîgha nikâya pâli, nous apprend qu'un grand nombre de Religieux qui n'avaient encore atteint que les degrés de Sotâpanna, Sakadâgâmi et Anâgâmi, furent exclus par Kâçyapa de la première Assemblée qui s'occupa de la rédaction des écritures buddhiques [2]. C'est toutefois un point sur lequel je prends la liberté d'appeler l'attention des personnes qui ont accès aux sources diverses où l'on doit puiser la connaissance du Buddhisme moderne; et je pose ainsi la question : les trois degrés qui précèdent celui d'Arhat sont-ils réellement, comme je crois qu'ils le sont dans les Sûtras et dans les Avadânas du Népâl, trois états promis à tout homme croyant aux paroles du Buddha et les comprenant d'une manière plus ou moins complète, ou sont-ce trois états auxquels le Religieux seul peut s'élever par des efforts de vertu et d'intelligence?

Le quatrième degré ou celui d'*Arhat* ne donne pas lieu à la question que je viens de signaler; le texte cité plus haut ne laisse à cet égard aucun doute, puisqu'il dit en termes positifs que c'est seulement après avoir adopté la vie religieuse, qu'on peut, à l'aide d'une science supérieure, devenir un Arhat. L'Arhat ou le Vénérable est, sous le rapport des connaissances, parvenu au degré le plus élevé parmi les Religieux; et les Sûtras

[1] *Mahâvanso*, c. xxvii, p. 164, éd. 4°.

[2] *Buddha ghosa* dans Turnour, *Examin. of the Pâli Buddh. Annals*, dans *As. Journ. of Bengal*, t. VI, p. 513. Les titres précités sont donnés ici, d'après M. Turnour, sous leur forme pâlie qui est suffisamment reconnaissable.

ainsi que les Avadânas lui attribuent des facultés surnaturelles, c'est-à-dire les cinq *Abhidjñâs* ou connaissances supérieures, qui sont : le pouvoir de prendre la forme qu'on désire, la faculté d'entendre tous les sons quelque faibles qu'ils soient, la connaissance des pensées d'autrui, celle des existences passées de tous les êtres, enfin la faculté de voir les objets à quelque distance que ce soit[1]. La note de M. Rémusat citée plus haut nous apprend que l'Arhat doit encore traverser vingt mille Kalpas, après quoi il obtiendra la science suprême[2]. Du reste, c'est comme d'après les textes du Népâl, par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, qu'on arrive, suivant l'auteur chinois, au rang d'Arhat; et il faut probablement chercher dans cette circonstance la cause de la fausse étymologie du nom d'*Arhat* que proposent les Buddhistes de toutes les écoles, ceux du Nord comme ceux du Sud, et qui consiste à regarder *Arhat* comme synonyme de *Ariṇâm hattâ* (pâli), « le vainqueur des ennemis. » Nous avons déjà, M. Lassen et moi, signalé cette interprétation erronée[3], et j'ajoute ici que sa présence chez les Buddhistes de tous les pays prouve qu'elle vient d'une source unique et très-certainement ancienne. Les Djâinas, qui sont dans l'Inde les véritables héritiers des Buddhistes, ne paraissent pas être tombés dans la même erreur, si toutefois nous devons nous en rapporter au témoignage du Vichṇu purâṇa, qui dérive bien le mot *Arhat* de *arh*, « mériter, être digne[4]. »

Quelque élevées que soient les connaissances d'un Arhat, il n'est pas encore parvenu à ce que les Sûtras et les légendes appellent la *Bôdhi* ou l'Intelligence d'un Buddha. Il est important de ne pas confondre le mot *Bôdhi* avec celui de *Buddhi*. Ce dernier, qui appartient à la langue des Buddhistes comme à celle des Brâhmanes, désigne l'intelligence ou la faculté avec laquelle l'homme connaît. Le premier, qui est fort rare dans le

[1] Clough, *Singh. Dict.* t. II, p. 39, col. 2.

[2] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 95.

[3] *Essai sur le pâli*, p. 203. Les Tibétains ne traduisent pas autrement ce terme.

[4] Wilson, *Vichṇu purâṇ.* p. 339. Bohlen a ingénieusement rapproché du mot *Arhat* les *Aritoniens* cités par Nicolas de Damas. (*Das alte Indien*, t. I, p. 320.) Quelle que soit la valeur de ce rapprochement, on peut admettre avec Lassen que les Arhats ont été connus des Grecs. Les Σεμνοί ou vénérables, qui suivant Clément d'Alexandrie rendaient un culte à une pyramide élevée au-dessus des reliques d'un Dieu, sont les Arhats, dont le nom a été traduit de cette manière par les Grecs. (Lassen, *De nom. Ind. philosoph.* dans *Rhein. Museum*, t. I, p. 187 et 188.) On peut ajouter que Clément parle aussi des Σεμναί ou des femmes vénérables; ce sont très-probablement les *Bhikchuṇîs* de nos textes. (*Stromat.* p. 539, Potter.)

sanscrit brâhmanique, si même il y est employé, désigne, d'après Wilson, non-seulement l'intelligence, mais encore « l'acte de tenir son esprit éveillé « pour la connaissance du vrai Dieu[1]; » c'est une branche des connaissances sacrées. Dans le style buddhique, au contraire, *Bôdhi* désigne à la fois et l'état d'un Buddha, et l'intelligence d'un Buddha, ce qui revient d'ailleurs au même, puisque l'état propre d'un Buddha, c'est-à-dire d'un *être éclairé,* est d'être intelligent et omniscient. Cependant comme on s'occupe souvent, dans les textes du Népâl, de la science des Buddhas, *Buddha djñâna,* laquelle n'est que la connaissance acquise à l'aide de moyens humains agrandis par l'effet d'une puissance surnaturelle, j'ai cru que le terme de *Bôdhi* était, comme celui de *Nirvâṇa,* un de ces mots qu'il faut conserver, sauf les cas où sa signification est parfaitement déterminée, et je l'ai représenté, dans le Lotus de la bonne loi et dans le présent travail, tantôt par « l'Intelligence ou la Bôdhi, » tantôt par « l'état de Bôdhi. »

Ces traductions ont ici l'avantage de ne rien préjuger sur l'application qu'on fait de ce terme aux deux classes d'êtres qui suivent les Arhats, savoir les Çrâvakas et les Pratyêka Buddhas. Le texte que nous examinons en ce moment nous montre en effet plusieurs des assistants de l'Assemblée où enseigne Çâkya, concevant l'idée de la Bôdhi des Çrâvakas. Or comme les Çrâvakas sont les Auditeurs du Buddha, et que tous les Religieux qui font partie de l'Assemblée ont, à ce qu'il paraît du moins, droit à ce titre, il en résulte qu'un simple Religieux, s'il est heureusement doué, peut parvenir à la Bôdhi, qui est cependant le partage d'un Buddha. C'est sans doute à des Auditeurs parvenus à ce haut degré de savoir, que s'applique la dénomination de *Mahâ Çrâvakas* ou grands Auditeurs, qu'emploient les Sûtras et les Avadânas; et j'ajoute que ce titre coïncide quelquefois avec celui de *Sthavira* ou de vieillard, quand ces Auditeurs sont réellement les plus âgés de l'Assemblée. Mais de ce que ces Auditeurs privilégiés par la grâce ou par leurs vertus antérieures atteignent à l'intelligence d'un Buddha, faut-il conclure qu'il y a une classe de Buddhas qu'on pourrait nommer les *Çrâvaka Buddhas?* Je ne le pense pas, ou du moins les textes qui sont à ma disposition n'autorisent pas une supposition de ee genre. Selon moi la Bôdhi d'un Çrâvaka est la science la plus haute à laquelle un Auditeur puisse parvenir; mais cet Auditeur ne sort pas pour cela de la classe à

[1] *Sanscr. Diction.* s. v. p. 606, 2e édit.

laquelle il appartient; c'est toujours un disciple du Buddha, un disciple éclairé, il est vrai, et le plus éclairé de tous, mais qui n'a pas encore atteint à toutes les perfections du Buddha entièrement accompli.

Cela est si vrai, que le texte que j'analyse place au-dessus de ces Auditeurs si instruits des Pratyêka Buddhas ou des Buddhas personnels, qui portent réellement ce titre de Buddha lequel ne me paraît pas accordé par nos livres aux Çrâvakas. Les Pratyêka Buddhas sont des Buddhas égoïstes, si je puis m'exprimer ainsi, qui possèdent toutes les perfections des Buddhas, science, puissance et charité, moins ce caractère de sauveurs qui appartient en propre aux Buddhas parfaits. M. Schmidt a bien exprimé leur rôle, quand il a signalé la différence que les textes mongols mettent entre un Buddha véritable et un Pratyêka Buddha[1]. Lorsque les Sûtras et les légendes parlent de ces personnages élevés, ils ont coutume de répéter la formule suivante : « Quand il n'est pas né de Buddha au monde, « il y apparaît des Pratyêka Buddhas[2]. » Nulle part cependant ces Pratyêka Buddhas ne sont représentés accomplissant les œuvres qui signalent la mission d'un Buddha véritable. Mais, je dois me hâter de le dire, nous sortons ici de la hiérarchie des classes qui forment l'Assemblée de Çâkyamuni, et nous entrons dans ce monde idéal des êtres supérieurs à l'homme, dont l'invention n'est peut-être pas due tout entière au fondateur du Buddhisme. Il faut, pour revenir à l'objet spécial de la présente section, ne pas aller au delà des Çrâvakas, titre général, comme nous l'avons dit, des Auditeurs du Buddha, et qui, avec l'addition de *Mahâ* (grand), donne lieu à la distinction de deux classes d'Auditeurs, les Çrâvakas et les Mahâ Çrâvakas.

En résumé, l'Assemblée de Çâkya, ou, ce qui revient au même, le corps des Religieux sectateurs de sa doctrine, se composait de *Bhikchus* ou mendiants, qui s'appelaient encore *Çramaṇas* ou Ascètes, et parmi lesquels les anciens prenaient le titre de *Sthaviras* ou Vieillards. Les deux premiers titres étaient des dénominations absolues en quelque sorte; mais considérés relativement aux autres membres de la société indienne, les Religieux se nommaient quelquefois *Âryas* ou honorables, et relativement à leur maître *Çrâvakas* ou Auditeurs. Parmi les Çrâvakas on distinguait les Mahâ Çrâvakas

[1] *Ueber einige Grundlehren des Buddhaismus*, dans les *Mém. de l'Acad. des Sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 241. Voyez encore les observations faites ci-dessus, sect. II, p. 94, note.

[2] *Nâgara avalambikâ*, dans *Divya avadâna*, f. 41 *b*; voyez encore f. 64 *b*.

ou les grands Auditeurs; cette qualification leur était certainement donnée en considération de leur mérite. En admettant qu'il faille, comme je l'ai proposé, appliquer aux fidèles les dénominations de *Çrôta âpanna, Sakrĭd âgâmin* et *Anâgâmin,* on doit croire aussi que les avantages promis à ceux que désignaient ces titres, n'étaient pas refusés aux véritables Religieux; mais ces avantages, qui ne devaient se réaliser qu'au delà de la vie présente, ne constituaient pas des grades faits pour donner un rang dans la hiérarchie. Le seul titre de ce genre est celui d'*Arhat* ou vénérable, qui désignait un Religieux très-supérieur aux autres Bhikchus et par son savoir, et par ses facultés surnaturelles. De sorte qu'au fond, et sauf les synonymes et les nuances légères signalées tout à l'heure, il n'y avait dans l'Assemblée des vrais Auditeurs de Çâkya que deux ordres, les Bhikchus ou Religieux ordinaires, et les Arhats ou Religieux supérieurs. Le fondateur du Buddhisme avait lui-même deux de ces titres, celui de simple ascète, *Çramaṇa,* qui est presque synonyme de *Bhikchu,* et celui d'*Arhat.*

Il ne serait pas facile d'entrer dans de plus grands détails sur les traités où l'on trouve indiqués quelques-uns des points de la Discipline religieuse; j'ai montré que sous ce rapport la collection népalaise n'est pas aussi riche que cela serait nécessaire pour qu'on pût présenter le tableau complet de la Discipline. Les préceptes du Vinaya sont en effet mêlés au récit des actions de ceux dont la conduite paraît à Çâkyamuni digne d'éloge ou de blâme; ils ne se présentent qu'incidemment, souvent d'une manière très-concise, et sous forme d'allusion à des règlements déjà pratiqués ou au moins connus. Ils portent sur le vêtement, sur la nourriture, sur les heures et le nombre des repas, sur le soin à prendre du Vihâra, sur les règles à suivre pour l'admission d'un Religieux, sujet important et qui est, comme on doit s'y attendre, traité d'une manière détaillée dans beaucoup de légendes. J'hésite d'autant moins à m'abstenir de plus amples détails sur ces sujets si divers, que l'excellente analyse du Dul-va qu'a donnée Csoma de Cörös, fait connaître en général ce qu'il y a de plus curieux dans cette partie de la collection tibétaine, laquelle est, ainsi que j'ai pu m'en convaincre, composée de traductions faites sur des textes sanscrits dont quelques-uns sont entre nos mains[1]. J'ai déjà parlé des Avadânas de Pûrṇa et de Saṁgha

[1] *Analys. of the Dul-va,* dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 43 sqq. et dans *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal,* t. I, p. 1 sqq.

rakchita; j'ai donné la plus grande partie du Prâtihârya sûtra, qui est tiré de la collection des anciennes légendes, intitulée *Divya avadâna*, et je suis certain que si nous possédions tout ce qui existe ou a existé au Népâl de textes sanscrits, nous en retrouverions la traduction dans le Dul-va tibétain. On peut donc, en ce qui touche la Discipline, combler à l'aide des treize premiers volumes du Kah-gyur, les lacunes qu'offre la collection des livres religieux du Népâl.

Il importe cependant de signaler ici une institution remarquable, qui appartient certainement aux premiers temps du Buddhisme, et qui est même contemporaine de Çâkya; c'est celle de la confession. On la voit fermement établie dans les plus anciennes légendes, et il est aisé de reconnaître qu'elle tient aux bases mêmes des croyances buddhiques. La loi fatale de la transmigration attache, on le sait, des récompenses aux bonnes actions et des peines aux mauvaises; elle établit même la compensation des unes par les autres, en offrant au coupable le moyen de se relever par la pratique de la vertu. Là est l'origine de l'expiation, qui tient tant de place dans la loi brâhmanique; le pécheur, en effet, outre l'intérêt de sa réhabilitation présente, devait désirer de recueillir dans l'autre vie les fruits de son repentir. Cette théorie est passée dans le Buddhisme qui l'a reçue toute faite, avec tant d'autres éléments constitutifs de la société indienne; mais elle y a pris une forme particulière qui en a sensiblement modifié l'application pratique. Les Buddhistes ont continué de croire avec les Brâhmanes à la compensation des mauvaises actions par les bonnes, car ils admettaient avec eux que les unes étaient fatalement punies et les autres fatalement récompensées. Mais comme, d'une autre part, ils ne croyaient plus à l'efficacité morale des tortures et des supplices par lesquels le coupable, selon les Brâhmanes, pouvait effacer son crime, l'expiation se trouva naturellement réduite à son principe, c'est-à-dire au sentiment du repentir, et la seule forme qu'elle reçut dans la pratique fut celle de l'aveu ou de la confession.

Telle est l'institution que nous trouvons dans les légendes, et dont ces traités nous retracent les premiers commencements. La légende de Pûrṇa en donne un curieux exemple dans l'histoire de ce Religieux, qui injurié par un autre, lui dit: « A cause de cette faute, confesse que tu as péché « (*atyayam atyayatô dêçaya*); et par là cette action sera diminuée, elle sera « détruite, elle sera pardonnée. » L'aveu de la faute, accompagné de repen-

tir, en était la véritable expiation, tant pour cette vie que pour l'autre; et cette expiation s'appliquait aux trois espèces de fautes qu'il était possible de commettre, les fautes de pensées, de paroles et d'actions. De cet aveu fait à celui qu'on avait blessé [1], de cette confession purement individuelle à l'aveu public fait devant l'Assemblée des Bhikchus, qui sont les dépositaires et les gardiens de la Loi, on comprend que la transition devait être facile, et une fois ce pas franchi, la destinée de cette institution fut définitivement fixée chez les Buddhistes. Le Dul-va tibétain nous apprend que la confession publique fut pratiquée du temps même de Çâkya, et qu'elle avait lieu en présence de l'Assemblée, le jour de la nouvelle et de la pleine lune [2] Le coupable, interrogé par Çâkya sur l'action qu'on lui reprochait, devait répondre à haute voix [3]. Tout cela est confirmé par les légendes; seulement je n'y trouve pas la trace de l'institution du censeur dont parle Csoma [4]. Du temps de Çâkya, c'était lui qui devait être le censeur; après sa mort, ce haut ministère dut passer entre les mains du chef de l'Assemblée, tout comme il put être délégué par lui à un autre Religieux.

L'institution de la confession nous conduit directement à un sujet qui y tient de la manière la plus intime, et qui a une extrême importance aux yeux des Buddhistes de toutes les écoles; c'est la distinction et la classification des divers genres de fautes, ou plus généralement la casuistique. Mais pour pénétrer un peu avant dans ce sujet curieux, il faudrait posséder le Pratimôkcha sûtra ou le Sûtra de l'affranchissement. Ce livre manque à la collection de M. Hodgson, et je ne le connais que par la très-courte analyse qu'a donnée Csoma de la traduction que les Tibétains en ont insérée au Dul-va. Suivant Csoma, cette traduction comprend deux cent cinquante-trois règles divisées en cinq chefs d'après la nature des fautes que ces règles ont pour objet de condamner [5]. Csoma n'indique ni les titres sanscrits de ces divisions, ni le nombre des règles que renferme chacune d'elles, sauf dans deux cas. Il n'est cependant pas impossible de rétablir la plus grande partie des titres sanscrits, en comparant à une note intéressante de M. A. Rémusat sur la Discipline buddhique chez les Chinois [6], la table des chapitres

[1] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 73.
[2] *Id. ibid.* p. 58 et 79.
[3] *Id. ibid.* p. 79.
[4] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 59.
[5] *Id. ibid.* p. 80.
[6] *Foe koue ki*, p. 104 et 105.

du Phâṭimokkha pâli, telle que mon ami M. Lassen et moi l'avons publiée il y a déjà longtemps, et telle que l'a donnée récemment M. Spiegel [1].

La première section du livre dont M. Rémusat reproduit l'analyse succincte, a pour titre *Pho lo i*, qu'on traduit par « corruption, extrême méchan- « ceté. » Elle se compose de quatre articles, qui embrassent les quatre plus grands crimes dont on puisse se rendre coupable, le meurtre, le vol, l'adultère et le mensonge. Le titre de *Pho lo i* est certainement le pâli *Phârâdjika* ou *Pârâdjika*, que Clough traduit par « impardonnable, inexpiable [2]. » Je ne me souviens pas d'avoir jamais rencontré ce mot dans les livres sanscrits du Népâl; il est cependant possible qu'il s'y trouve sous cette même forme de *Pârâdjika*, adjectif dérivé de *parâdja*, terme que je ne connais pas davantage, mais que je tire de *parâ* (retro) et *adj* (abigere), « crime qui chasse, « repousse en arrière » celui qui s'en est rendu coupable. Les *Pârâdjikâ dhammâ* du livre pâli forment quatre articles, nombre égal à celui des règles du *Pho lo i* chinois. Le Religieux qui avait commis un de ces crimes était dégradé et exclu de l'Assemblée [3].

La seconde section a pour titre *Seng kia pho chi cha*, qu'on traduit par « ruine du Saṁgha; » elle renferme treize articles. Ce titre, qui répond à celui de la deuxième section du Phâṭimokkha, d'après la liste de M. Spiegel, est moins clair que le précédent. J'y reconnais *Seng kia* pour *Saṁgha*, « l'Assemblée; » mais les trois autres syllabes, *pho chi cha*, sont probablement altérées. Dans le titre de *Saṁghâdisesa*, dont Clough fait la seconde classe des fautes énumérées par le Code moral des Religieux [4] (ce qui est conforme à la tradition conservée dans le commentaire de Buddha ghosa [5]), la fin du mot est pour *âdiçêcha*, et le tout signifie : « ce qui doit être déclaré au « Saṁgha du commencement jusqu'à la fin. » Cette section renferme exactement treize articles, comme le *Seng kia pho chi cha* des Chinois. Les fautes de cette espèce doivent, d'après Clough, être confessées devant une réunion secrète qui n'est pas moindre de cinq Religieux, et qui a le droit de fixer le châtiment. Je n'ai pas plus rencontré ce titre que celui de la première

[1] *Essai sur le pâli*, p. 201; et surtout Spiegel, *Kammavakya*, p. 35 sqq.

[2] *Singhal. Dict.* t. II, p. 388, col. 2. Conf. Turnour, *Examin. of the Pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 519.

[3] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 80.

[4] *Singhal. Dict.* t. II, p. 688, col. 2.

[5] Turnour, *Examin. of the Pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. As. Soc. of Beng.* t. VI, p. 519.

section dans les livres sanscrits du Népâl; j'ignore jusqu'à présent si les Buddhistes du Nord en font une application usuelle.

La troisième section est celle des règles indéterminées; on n'en donne pas le titre tel que le transcrivent les Chinois. Mais il est probable que cette section répond à la troisième du Phâṭimokkha, qui a pour titre *Aniyatâ dhammâ*[1]; ce titre en effet se prête bien au sens donné par la liste de M. Rémusat. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est qu'elle renferme le même nombre d'articles que la liste pâlie, c'est-à-dire deux.

La quatrième est celle des règles du *Ni sa khi,* terme qu'on traduit par *abandonner;* ces règles se rapportent à l'amour des richesses, et se composent de trente articles. Cette section correspond à la quatrième du Phâṭimokkha, qui a pour titre *Nissaggiyâ dhammâ,* et qui renferme également trente articles. Les Chinois transcrivent et traduisent fort exactement ce titre de *Nissaggiya,* qui signifie « ce à quoi il faut renoncer[2]. »

La cinquième section a le titre de *Pho y thi,* et renferme quatre-vingt-dix articles; le terme de *Pho y thi* signifie *tomber;* et le titre de cette section, rapproché de la précédente, veut dire que si on n'abandonne pas les *Nissaggiyâ dhammâ,* on tombe dans l'Enfer. Cette section répond à la cinquième du Phâṭimokkha pâli, qui a le titre de *Phâtchittiyâ dhammâ,* et qui renferme quatre-vingt-douze articles[3]. Csoma donne, comme les Chinois, quatre-vingt-dix articles à la quatrième section du Pratimôkcha tibétain. Il est clair que le titre chinois *Pho y thi* est la transcription de *Phâtchittiya* ou de *Pâtchittiya,* terme pâli que Clough traduit par *péché,* et qui est peut-être dérivé du sanscrit *prâyaçtchitta,* « ce dont on doit se repentir. » Si cette explication n'est pas erronée, la traduction de la liste chinoise est peu exacte.

La sixième section a pour titre *Pho lo thi thi che ni;* elle renferme quatre articles. Les Chinois traduisent ce titre par « se repentir vis-à-vis de quel« qu'un; » de là vient que les fautes qu'il désigne doivent être déclarées à l'Assemblée. Cette section répond à la sixième du Phâṭimokkha pâli, qui a le titre de *Phâṭidesanîyâ dhammâ,* et renferme également quatre articles[4]. Ce titre pâli est l'altération du sanscrit *pratidêçanîya,* « déclarable à; » je

[1] M. Turnour donne le mot *Ariyatâni* comme le titre de cette section; je ne doute pas que ce ne soit une faute d'impression dont il n'est pas responsable.

[2] Turnour, *Examination, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. VI, p. 519.

[3] *Id. Ibid.* p. 520.

[4] *Id. Ibid.*

conclus même des deux premières syllabes de la transcription chinoise *Pho lo*, qu'elle part d'un original sanscrit (*pra*), plutôt que d'une forme pâlie, dont le *r* serait régulièrement supprimé.

La septième section n'a pas de titre transcrit en chinois; elle renferme en cent articles les règles qui prescrivent aux Religieux d'étudier. C'est manifestement la septième section du Phâṭimokkha pâli, dont le titre est *Sekkhiyâ dhammâ*, et qui se compose de soixante et quinze articles[1]. Le titre de *sekkhiyâ* répond au sanscrit *çâikchya*, que je regarde comme un dérivé, soit de *çâikcha* (étudiant), soit du substantif, *çikchâ* (étude). Il faut le traduire par « relatif « aux étudiants, » ou mieux par « relatif à l'étude. » Cette explication rentre bien dans l'interprétation des Chinois.

La huitième section n'a pas non plus de titre transcrit en chinois; elle renferme en sept articles des règles pour terminer les contestations. C'est manifestement la même section que la huitième du Phâṭimokkha pâli, dont le titre est *Sattâdhikaraṇa-sâmathâ*[2]. Nous avons ici deux mots réunis en un seul par les lois de l'orthographe, savoir : *satta*, « les sept, » et *adhikaraṇa-samathâ*, « pacifications des discussions[3]. » Ce titre rentre exactement, comme on voit, dans la définition chinoise.

En résumé, nos deux listes, celle du Foe koue ki et celle du Phâṭimokkha pâli, ne diffèrent qu'en ce qui touche les titres de quelques sections. Une différence qui est plus importante, c'est que le traité des Chinois renferme deux cent cinquante règles, tandis que le Phâṭimokkha pâli n'en compte que deux cent quatorze, ou plus exactement, deux cent vingt-sept, en y comprenant les treize règles de la deuxième section dite *Saṁghâdisesa*. Quoi qu'il en soit de ce point sur lequel je me propose de revenir plus tard, quand je traiterai de la collection singhalaise, il n'était pas inutile de jeter ce coup d'œil rapide sur le principal des livres de la Discipline. La restitution des transcriptions chinoises rend désormais fort probable cette supposition, qu'il existe dans la collection du Nord un Pratimôkcha qui n'est pas essentiellement différent du Phâṭimokkha des Singhalais. Cette supposition devient presque une certitude, quand on compare

[1] Turnour, *Examination*, *etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 520.

[2] *Id. Ibid.*

[3] Le mot *adhikaraṇa* signifie à proprement parler, « sujet ou matière qui est en discussion. » Le sens de *discussion* mène tout droit à celui de *dispute*. (Turnour, *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 736.)

l'expression de *Çikchâpada*, c'est-à-dire « les préceptes de l'enseignement, » si fréquemment usitée dans les textes du Népâl, avec celle de *Sikkhâpada*, qui n'est pas moins commune dans ceux de Ceylan. Le curieux procès-verbal du premier concile où ont été rassemblées les écritures canoniques, qu'un commentateur buddhiste nous a conservé, nous apprend qu'on donna le nom générique de *Sikkhâpada* à la plus grande partie des règles de la Discipline[1]. Or le terme pâli *sikkhâpada* est la transformation régulière du sanscrit *çikchâpada*, que je ne trouve défini nulle part dans les livres du Népâl, mais auquel je n'hésite pas à faire l'application du sens que le terme de *sikkhâpada* possède chez les Singhalais. Maintenant, comme ces préceptes de l'enseignement embrassent, au rapport des Buddhistes du Sud, la plus grande partie des ordonnances de la Discipline, j'en conclus que le livre nommé dans le nord *Pratimôkcha* renferme les mêmes matières que celui qu'on connaît à Ceylan sous le titre de *Phâṭimokkha*.

Je ne dois pas quitter ce sujet sans dire quelques mots de l'extrait qu'a donné M. A. Rémusat d'un livre curieux intitulé *Chi eul theou tho king*, « le « livre sacré des douze observances[2]. » Ce livre n'est, selon toute apparence, qu'une traduction d'un traité primitivement écrit en sanscrit; du moins on trouve dans les mots *theou tho* la transcription exacte du sanscrit *dhûta*, que les Chinois dérivent bien d'un mot signifiant *secouer*[3]. Mais quand même l'original de ce traité chinois serait pâli, nous avons une raison plausible de croire qu'un livre pareil a existé dans le Nord sous une forme sanscrite; c'est que les titres des douze observances du *Chi eul theou tho* se trouvent énumérés dans le Vocabulaire pentaglotte buddhique[4]. Ils y sont pour la plupart manifestement corrompus; l'altération cependant ne va pas jusqu'à faire disparaître les traits caractéristiques du langage primitif. L'énumération

[1] M. Turnour a le mérite d'avoir donné une excellente traduction de ce morceau capital, sur lequel je reviendrai plus tard en parlant de la collection singhalaise. (*Examin. of the Pâli Buddh. Ann.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. VI, p. 519 et 520.) Quand j'ai traduit le Sûtra de Mândhâtri (ci-dessus, Sect. II, p. 74 sqq. et p. 80, note 2), je n'étais pas fixé sur la signification précise du terme de *çikchâpada*, que je rendais par « axiomes de l'enseignement, » lui donnant un sens philosophique. Les rapprochements exposés dans mon texte tendent à prouver que cette expression s'applique à la Discipline, et c'est là aujourd'hui mon sentiment. Je prie donc le lecteur de substituer le mot *préceptes* au mot *axiomes*, dans quelques passages du Sûtra précité.

[2] *Foe koue ki*, p. 60 sqq.

[3] *Ibid.* p. 60.

[4] *Vocab. pentagl.* sect. XLV.

du Vocabulaire pentaglotte a encore un autre intérêt, c'est qu'il est possible de la comparer à une liste semblable qui a cours chez les Singhalais[1]. La liste dont je parle a pour titre *Teles dhûtangga*, en pâli *Terasa dhûtangga*, c'est-à-dire, « les treize règles par lesquelles on secoue le péché. » Nous retrouvons ici le *theou tho* chinois, dont je parlais tout à l'heure; c'est bien la transcription du sanscrit *dhûta*, qu'on ne doit pas traduire avec Clough par *messager*. Ces deux listes, celle du Vocabulaire et celle de Clough, diffèrent sans doute en quelques points, indépendamment même de la différence des deux nombres, douze dans l'une et treize dans l'autre. Je signalerai ces différences en suivant l'ordre de la liste du Vocabulaire, qui s'accorde mieux avec celui des Singhalais qu'avec celui du traité chinois. Il s'agit d'ailleurs ici des sources sanscrites du Buddhisme, et ce n'est qu'en passant que je puis parler des formes pâlies propres au Buddhisme du Sud.

Le premier des douze articles du Vocabulaire est écrit *Sânpukulika;* c'est une orthographe fautive du terme *pâm̃çukûlikaḥ*, qui dans la langue des Buddhistes signifie « portant des haillons trouvés dans la poussière. » Ce terme est régulièrement dérivé de *pâm̃çukûla*, « monceau de poussière; » c'est en effet dans les tas d'ordures, dans les cimetières et autres lieux abandonnés, que les Religieux doivent ramasser les haillons dont se compose leur vêtement. Cette prescription est la première selon la liste des Singhalais, et elle répond à l'article septième du traité chinois, relatif aux haillons dont les Religieux doivent se faire des vêtements rapiécés. L'injonction que renferme cet article est certainement des plus anciennes chez les Buddhistes, et les légendes y font de perpétuelles allusions, par exemple, quand Çâkya recommande aux Religieux de coudre et de laver les pièces de leurs vêtements. J'ajoute que la partie tibétaine du Vocabulaire pentaglotte[2] justifie ma lecture et mon interprétation; l'article qui nous occupe y est traduit *Phyag-dar-khrod-pa*, « ce qui se trouve au milieu des ordures, » suivant Schröter[3], et plus exactement, « tas d'ordures. » C'est, à vrai dire, la traduction de *pâm̃çukûla*, sans la forme adjective que prend ce terme dans la liste

[1] Clough, *Singhal. Dict.* t. II, p. 242, col. 2.

[2] Je dois à la complaisance de M. Foucaux la liste des titres tibétains des douze sections qui vont suivre; il a bien voulu l'extraire pour moi du Vocabulaire pentaglotte, qui n'était pas à ma disposition. Je ne veux pas cependant le rendre responsable des interprétations que j'en propose, et qu'il a mieux que personne le moyen de rectifier.

[3] *Bhotanta Diction.* p. 191, col. 1.

du Vocabulaire pentaglotte. Le nom du vêtement fait de haillons trouvés dans les ordures est en tibétain *Phyag-dar-khrod-kyi gos,* littéralement « vêtement des tas d'ordures[1]. »

Le second article est régulièrement écrit *Trâitchîvarikaḥ;* il signifie « celui « qui a trois vêtements. » C'est, comme le terme précédent, un adjectif; il est dérivé de *Tritchîvara*, « les trois vêtements. » Cet article est aussi le second dans la liste singhalaise : il y est naturellement écrit sous la forme pâlie de *tetchîvarikangga;* cette différence d'orthographe montre suffisamment que le Vocabulaire pentaglotte a été rédigé sur des originaux sanscrits, comme j'ai essayé de l'établir, il y a déjà longtemps[2]. Il répond à la huitième injonction du traité chinois, qui ordonne aux Religieux de ne posséder à la fois que trois vêtements. Ici encore la portion tibétaine du Vocabulaire pentaglotte traduit exactement le sanscrit : *Tchhos-gos-gsum-pa,* « celui qui a les trois « vêtements religieux. »

Le troisième article est écrit *Nâmatikaḥ;* ce titre est certainement altéré, et tel qu'il est ici, il n'offre aucun sens. Dans la version tibétaine je trouve *Phying-ba-tchan,* ce qui signifie « celui qui a un feutre ou une couverture de laine. » Pour reconnaître ce sens dans le titre sanscrit, il faudrait le lire *kâmbalikaḥ :* mais je n'oserais pas sans plus de preuves, substituer cette leçon à l'orthographe de *nâmatikaḥ,* dont elle est trop éloignée. Il n'en est pas moins vrai que les Religieux buddhistes sont obligés à porter un manteau de laine d'un jaune foncé, et il est évident que les interprètes tibétains ont pensé que le présent article était relatif à cette injonction. Mais je n'en trouve pas la moindre trace dans la liste singhalaise; il n'y est question ni de ce vêtement de laine, ni de la couleur qu'il doit avoir.

Le quatrième article est écrit *Peṇḍapâtikaḥ*, c'est *Piṇḍapâtikaḥ* qu'il faut lire; ce terme signifie « celui qui vit d'aumônes, » et c'est bien ainsi que l'interprète le second paragraphe de la note de M. Abel-Rémusat. Il est le troisième dans la liste singhalaise, où il est écrit *piṇḍapâtikangga*. Mais les Singhalais, ou peut-être seulement leur interprète B. Clough, paraissent

[1] Je trouve un exemple très-clair des trois premiers monosyllabes de ce composé dans la version tibétaine du Prâtihârya sûtra, qui a été traduit plus haut (Sect. II, p. 173), *Dehi phyag-dar-khrod-pa de-dag bkhras-nas,* ce qui représente exactement l'expression sanscrite : *Tasya pâmçukûlân dhâvayitvâ.* (*Dul-va*, tom. *da* ou XI, fol. 35 *b*.)

[2] Dans une note insérée aux *Mélanges asiatiques,* t. I, p. 452 sqq.

faire ici une confusion qu'il est nécessaire de débrouiller. Ils traduisent *piṇḍapâta* par « vase aux aumônes [1], » comme si *pâta* était synonyme de *patta*, transformation pâlie du sanscrit *pâtra* (vase). Je ne crois pas que cette interprétation soit admissible, et *piṇḍapâta* me paraît formé de *piṇḍa*, « boulette « de riz, » ou de toute autre substance alimentaire, et de *pâta*, « jet : » le jet d'une boulette est ici synonyme du terme *aumône* de quelques aliments. Les Tibétains ne sont pas ici d'un grand secours pour nous éclairer sur l'étymologie du mot; mais en traduisant le terme qui nous occupe par *bsod-sñoms-pa*, « celui qui vit d'aumônes, » ils nous donnent le sens général et parfaitement exact de *piṇḍapâtika*.

Le cinquième article est écrit *Êkâpanikaḥ*. M. A. Rémusat l'a placé le quatrième sur sa liste, et il a pensé qu'il se rapportait à l'injonction qui est faite aux Religieux de se contenter d'un seul repas. Je crois que c'est une erreur qui vient de l'analogie apparente de *pânika* avec *pâtika*. La comparaison de la liste singhalaise et de la version tibétaine du Vocabulaire pentaglotte nous fournit le moyen de restituer ce terme, qu'il faut certainement lire *êkâsanikaḥ*. Les Singhalais l'écrivent *êkâsanikangga*, et le traduisent par « celui qui emploie toujours le même siége pour prendre son repas. » Les Tibétains représentent notre article par les mots *Stan-gtchig-pa*, « celui qui a « un siége unique. » La correction de *êkâsanika* pour *êkâpanika* est encore justifiée par cette observation, que dans le Vocabulaire pentaglotte la lettre *p* est fréquemment substituée à *s*. Mais il peut rester un doute sur la question de savoir si les Buddhistes n'ont pas joué ici sur le double sens auquel se prête ce terme, suivant qu'il est écrit avec un *ç* ou avec un *s* : ainsi l'orthographe *êkâsanika*, en sanscrit, ne peut avoir que ce sens, « celui qui n'a « qu'un seul siége ; » l'orthographe *êkâçanika* en sanscrit encore, ne peut avoir que ce sens, « celui qui ne fait qu'un seul repas. » Mais en pâli, comme la différence du *ç* et du *s* a disparu, *êkâsanika* peut avoir à la fois l'un et l'autre sens. On voit qu'on justifierait l'interprétation de M. A. Rémusat en lisant *êkâçanika;* mais si le témoignage douteux des Singhalais ne s'oppose pas à cette traduction, l'assertion positive des Tibétains, qui voient ici le sens de *siége*, la contredit formellement.

Le sixième article est écrit *Khalupaçvâddhaktiṁkaḥ;* c'est le cinquième de la liste de M. A. Rémusat, et ce savant le regarde comme relatif à l'injonc-

[1] Clough, *Singhal. Diction.* p. 394, col. 2.

tion qui défend au Religieux de manger plus des deux tiers de la part d'aumônes qu'il a recueillie. Ce terme barbare est inintelligible, et si, pour l'expliquer, il fallait s'en tenir au sens proposé, nous ne trouverions dans la liste singhalaise que le terme *Pattapiṇḍikangga* qui défend au Religieux de manger de plus d'un vase; injonction qui rentre certainement dans le cinquième article de M. Rémusat, mais qui n'est pas rendue par le même terme. Heureusement la liste singhalaise a un autre article dont celui qui nous occupe n'est, selon toute apparence, qu'une altération; c'est *Patchtchhâbhattikangga,* ou la règle qui ordonne au Religieux de ne faire qu'un repas par jour, et de ne le prendre ni avant ni après midi. Si en effet on rétablit en sanscrit ce mot pâli, on a *paçtchâd-bhaktika,* terme qui ne paraîtra pas très-éloigné de *paçvâddhaktim̃ka,* si l'on se reporte à la confusion si facile des groupes श्च *çtcha* ou श्व *çva,* et द्भ *dbha* ou द्ध *ddha.* Il reste *khalu,* que j'avoue ne pouvoir expliquer; le sens qu'a ce mot sanscrit (en effet, à savoir) n'a rien à faire ici. Je suis donc encore réduit à proposer une conjecture, et partant de la ressemblance frappante qu'a le groupe स्व *sva* avec la consonne aspirée ख *kha,* je transforme *khalu* en *svâdu,* et réunissant ce terme au suivant, je lis le tout *svâdvapaçtchâd-bhaktika,* c'est-à-dire, « celui « qui ne mange pas de douceurs après son repas, » ou après l'heure de midi, ce qui revient au même. Cette correction fondée en partie sur l'étude de la liste singhalaise, me paraît mise à peu près hors de doute par l'article sixième de la liste de M. A. Rémusat, qui porte que « le suc des fruits, le « miel et autres choses du même genre ne doivent jamais être prises par « le mendiant passé midi. » Si même elle était adoptée, elle nous donnerait une expression bien préférable à celle de la liste singhalaise, laquelle en réalité signifie « celui qui mange après, » c'est-à-dire exactement le contraire de ce que défend la règle. Elle me paraît pleinement confirmée par la traduction tibétaine de notre article : *Zas-byis mi len-pa,* « celui qui ne « prend rien après son repas, » en lisant, comme me le propose M. Foucaux, *phyis* (après) au lieu de *byis* qui ne fait aucun sens.

Le septième article est écrit *Âraṇyakaḥ;* cette orthographe est exacte, et le mot qu'elle reproduit signifie « celui qui vit dans la forêt, » comme le porte le paragraphe premier de la liste de M. A. Rémusat. Ici encore le Vocabulaire pentaglotte part visiblement d'une source sanscrite; car en pâli cette injonction est exprimée par *âraññakangga.* La version tibétaine est entière-

ment d'accord avec cette explication; elle représente notre article par les mots : *Dgon-pa-pa,* « celui qui habite dans la solitude. » En disant que le Religieux doit habiter dans un lieu *A lan jo*, les Chinois ne font que transcrire le terme sanscrit *araṇya.*

Le huitième article est écrit *Vrĭkchamûlikaḥ;* c'est le dixième de la liste de M. A. Rémusat, celui qui enjoint au Religieux de s'asseoir auprès d'un arbre, et de ne pas chercher d'autre abri. Le mot *vrĭkchamûlika* signifie en effet « celui qui est près de la racine d'un arbre. » Ici encore le terme du Vocabulaire pentaglotte est sanscrit, car en pâli cet article s'écrit *Rukkhamûlikangga.* La version tibétaine est ici d'accord avec nos explications; elle remplace le terme qui nous occupe par ces mots, *Ching-drang-pa,* « celui « qui est auprès d'un arbre. »

Le neuvième article est écrit *Âbhyavakâçikaḥ;* c'est le onzième paragraphe de la liste de M. A. Rémusat, lequel enjoint au Religieux de s'asseoir par terre. Le Vocabulaire pentaglotte suit encore ici des originaux sanscrits; car en pâli cet article est écrit *Abbhokâsikangga.* Les Singhalais donnent de ce terme une interprétation exacte, quand ils disent qu'il exprime l'injonction qui est faite au Religieux de vivre en plein air, sans s'abriter jamais sous un toit ni dans une maison. Cette explication résulte clairement du sens d'*avakâça,* « espace ouvert. » Il importe de rapprocher cette défense de la précédente, et on doit en conclure que le seul abri sous lequel pût se réfugier le Religieux était l'ombre des arbres, près du tronc desquels il lui était permis de s'asseoir. La version tibétaine se donne ici un peu plus de latitude; en effet, l'expression *Blag-ba-med-pa* signifie, si je la comprends bien, « celui qui n'a pas ses aises. »

Le dixième article est écrit *Smâçânikaḥ;* c'est le neuvième article de la liste de M. A. Rémusat, et il enjoint au Religieux de vivre au milieu des tombeaux. Ici encore nous avons un terme purement sanscrit et facile à distinguer de la forme pâlie, qui est *sosânikangga.* Suivant les Singhalais, cet article n'ordonne au Religieux que des visites temporaires aux lieux où l'on dépose les morts; il faut qu'il se rende de temps en temps dans un cimetière, au milieu de la nuit, pour y méditer sur l'instabilité des choses humaines. La version tibétaine est ici parfaitement exacte : les mots *Dur-khrod-pa* signifient en effet « celui qui est dans les cimetières. »

Le onzième article est écrit *Nâichadikaḥ;* c'est le douzième paragraphe

de la liste de M. A. Rémusat, celui qui enjoint au Religieux d'être assis et non couché. Nous avons ici encore un terme sanscrit parfaitement reconnaissable ; la forme pâlie de la liste singhalaise est *Nesadjdjikangga*. Suivant Clough, cet article enjoint au Religieux de dormir dans la position d'un homme assis, et de ne pas se coucher. Les Tibétains remplacent ce terme par l'expression *Tsog-pu-pa*, que nos dictionnaires traduisent ainsi : « celui « qui est assis une jambe repliée sous le corps. »

Le douzième article est écrit *Yâthâpam̃tari ;* il répond au troisième paragraphe de la liste de M. A. Rémusat, à celui qui enjoint au Religieux de garder son rang quand il mendie. Les Singhalais lisent et interprètent un peu différemment cet article : selon Clough, on l'écrit *Yathâsanthatikangga*, et on y voit l'injonction faite au Religieux de ne pas changer la position du tapis ou du matelas sur lequel il se repose, et de le laisser tel qu'il l'a une fois étendu. L'interprétation singhalaise est rigoureusement conforme à l'étymologie, puisque si on retranche le suffixe *ika*, le mot *yathâsanthat* pour *yathâsanthata* qui reste, représente exactement le sanscrit *yathâsam̃strĭta*, « comme il est étendu ; » de sorte que l'article tout entier devrait, dans cette hypothèse, se lire en sanscrit *yâthâsamstrĭtika*, « celui qui laisse son tapis « tel qu'il l'a une fois étendu. » Mais l'examen de l'orthographe *yâthâpam̃tari*, toute fautive qu'elle est, nous met sur la voie d'une autre restitution, qui consiste à lire *yâthâsam̃starika*, adjectif formé de *yathâsam̃stara*, « comme est le tapis. » La leçon du Vocabulaire pentaglotte mène plus directement à cette correction qu'à celle que me suggère l'orthographe de la liste singhalaise, et je la préfère même à la leçon supposée *yâthâsam̃strĭtika*. Mais aussi, on le voit, l'une et l'autre nous éloignent de l'interprétation chinoise, qui ordonne au Religieux de garder son rang quand il mendie. La version tibétaine ne me paraît pas trancher décidément la question, car l'expression *Gji-dji-bjin-pa* est assez vague pour se prêter à ces deux interprétations : « celui qui reste à la place où il est, » ou [celui qui garde son tapis,] « tel qu'il l'a une fois placé. »

L'analyse précédente nous a donné douze articles pâlis, dont chacun correspond à un article du Vocabulaire pentaglotte ; mais les Singhalais en comptent un treizième, qui occupe la quatrième place dans leur énumération. Clough l'écrit *Sapadânatchârikangga*, et le traduit : « ordonnance qui « enjoint au Religieux de vivre en mendiant sa nourriture de maison en

« maison. » On explique ce terme par *sa* (pour *saha*) « avec, » *padâna* (pour *pradâna*) « don, aumône, » et *tchârika*, « qui marche, » c'est-à-dire, « celui qui « marche en recueillant des aumônes. » Cette règle rentre si naturellement dans celle de *Piṇḍapâtika*, qu'il n'est pas difficile de comprendre comment elle peut manquer à l'énumération du Vocabulaire pentaglotte et à celle du traité chinois cité par M. A. Rémusat.

Je regretterais de m'être arrêté si longtemps sur ces détails, s'il n'en résultait pas quelques conséquences intéressantes touchant les habitudes et la vie des Religieux, dans les premiers temps du Buddhisme. Il est évident que les règles que renferment les douze paragraphes expliqués tout à l'heure, appartiennent à une époque où l'organisation des Religieux en un corps soumis à une hiérarchie simple, mais forte, et résidant au sein de riches monastères, en était encore à peine à ses premiers débuts. L'obligation de se retirer dans la solitude des forêts, celle de s'asseoir auprès des troncs d'arbres, celle de vivre en plein air, loin des maisons et de tout autre abri sont certainement trois règles primitives. Elles sont même contraires à l'institution des Vihâras ou monastères, qui sont cependant fort anciens dans le Buddhisme, et dont la nécessité commença de se faire sentir dès que le corps des adeptes devint plus nombreux. Une autre institution non moins remarquable est l'ensemble des règles qui se rapportent au vêtement. Le Religieux doit composer les pièces d'étoffe dont il se couvre de haillons ramassés dans les cimetières ou au milieu des ordures, et il ne peut pas posséder plus de trois de ces misérables vêtements rapiécés. Un tapis pour s'asseoir, un vase pour mendier, c'est là ce qui, avec ces trois vêtements, forme toute sa richesse. Le Brâhmane, ou plus exactement l'ascète sorti de la caste brâhmanique, portait sans doute plus loin encore le détachement, quand il vivait entièrement nu, sans songer à couvrir ce corps qu'il croyait avoir dompté; mais il blessait un sentiment qui survit chez tous les hommes à la perte inévitable de leur première innocence. Çâkyamuni, au contraire, donna dans sa morale une grande place à la pudeur; et il semble qu'il ait voulu en faire la sauvegarde de la chasteté qu'il imposait à ses disciples. Les légendes sont pleines des reproches qu'il adresse aux mendiants qui vont nus, et le spectacle révoltant de leur grossièreté est plus d'une fois rapproché du chaste tableau d'une Assemblée de Religieux décemment vêtus. Il est même permis de croire que la faculté accordée aux femmes d'entrer dans

la vie religieuse ne fut pas sans influence sur la rigueur des injonctions relatives au vêtement. Qui eût pu tolérer la vue d'une Religieuse nue ?

Entre beaucoup d'exemples du dégoût que les Buddhistes éprouvent à la rencontre des ascètes nus, je choisis un des plus caractéristiques. « Un jour des mendiants nus se trouvaient réunis pour prendre leur repas dans la maison de la belle-mère de Sumâgadhâ, fille d'Anâtha piṇḍika. La belle-mère dit à sa bru : Ma fille, viens voir des personnages respectables. Sumâgadhâ se dit en elle-même : Sans doute on a invité des grands Auditeurs, comme le Sthavira Çâradvatî puttra (Çâriputtra), Mahâ Mâudgalyâyana et d'autres. Elle sortit donc pleine de joie et de satisfaction; mais elle n'eut pas plutôt vu ces mendiants portant leurs cheveux en formes d'ailes de pigeon, sales, n'ayant d'autre vêtement que les souillures dont ils étaient couverts, exhalant une mauvaise odeur, nus et semblables à des Démons, qu'elle fut saisie d'un vif mécontentement. Pourquoi donc es-tu triste ? lui dit sa belle-mère. Sumâgadhâ répondit : O ma mère, si les personnages respectables sont ainsi faits, comment seront donc les pécheurs [1] ? »

Ces dernières paroles expriment très-heureusement les vrais sentiments des Buddhistes; elles nous font comprendre comment Çâkyamuni pouvait proscrire l'usage de vivre nu, en en rejetant la honte sur les Tîrthikas [2]. Ajoutons, avec M. Wilson, que l'obligation où était le Religieux d'être toujours couvert, fournit à l'archéologie un caractère de premier ordre pour la détermination des statues, ou scènes sculptées, qu'on hésite quelquefois à déclarer Djâinas ou buddhiques. Les scènes où les personnages religieux sont couverts appartiennent très-vraisemblablement au Buddhisme; mais on n'en peut dire autant de celles où ils paraissent nus. Les ascètes ou saints qui ne portent aucun vêtement doivent, selon toute vraisemblance, être déclarés Djâinas; ce sont de ces personnages qui, comme l'indique leur nom de *Digambara*, n'avaient d'autre vêtement que l'espace [3].

[1] *Sumâgadhâ avadâna*, f. 2 b.

[2] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 71.

[3] Wilson, *Abstract of the Dul-va*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 4. M. Rémusat avait déjà remarqué le fait; mais il n'en avait pas tiré la conséquence en ce qui touche la comparaison des statues buddhiques et Djâinas. (*Foe koue ki*, p. 62.) Je ne dois cependant pas me dissimuler que cette distinction entre les images vêtues des Buddhas et les images nues des Djâinas, est formellement contredite par M. Hodgson, à l'opinion duquel M. G. de Humboldt donne un assentiment sans réserve. M. Hodgson prenant occasion d'une analyse des Mémoires de M. Erskine sur les cavernes

Aux détails que je viens de donner sur celles des règles de la Discipline qui me paraissent les plus anciennes, je crois utile de joindre un texte qui jette du jour sur la vie des Religieux dans les Vihâras ou monastères. Ce texte, que j'emprunte au Divya avadâna, renferme sans doute quelques détails ridicules; mais je n'ai voulu en rien retrancher, pour qu'on vît clairement de quelle manière les compilateurs de légendes se sont représenté les obligations imposées aux Religieux réunis dans les Vihâras. On jugera par là de l'importance que ces institutions avaient aux yeux des Buddhistes.

LÉGENDE DE SAÑGHA RAKCHITA [1].

« Il y avait à Çrâvastî un maître de maison nommé Buddha rakchita [2], riche, fortuné, ayant de grandes richesses. Cet homme prit une femme

d'Éléphanta, analyse dont l'auteur (qui est peut-être M. Wilson) s'attachait à mettre en relief le caractère signalé par M. Erskine (*Quart. Orient. Magaz.* Mars 1824, p. 15 et 16), a positivement nié que les images des Buddhas fussent toujours représentées couvertes d'un vêtement, à la différence des images des Djâinas qui sont ordinairement nues. (*Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 229 et 230.) A l'appui de cette assertion, il a produit un dessin qui représente un sage assis dans la posture d'un homme qui enseigne, et dans un état complet de nudité. Cette preuve a, comme je l'indiquais tout à l'heure, paru suffisante à M. de Humboldt. (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 115.) Malgré la déférence que je me sens porté à témoigner aux opinions de deux hommes aussi éminents, je trouve que l'authenticité du dessin produit par M. Hodgson n'est pas suffisamment établie; car elle ne repose que sur l'autorité d'un Bhotiya, auquel le savant anglais dit en être redevable. Le témoignage des textes me paraît de beaucoup supérieur à celui d'un dessin isolé et dont on ignore la véritable date. Les textes qui condamnent la nudité chez les Religieux surabondent dans les légendes. Je me contente d'ajouter à ceux qui font l'objet de la présente discussion un passage caractéristique d'un Sûtra cité plus haut (sect. II, p. 187 et 188) sur les miracles de Çâkya.

[1] *Divya avadâna*, f. 164 *b*, man. Soc. Asiat. f. 207 *a* de mon man. *Bkah-hgyur*, sect. *Dulva*, t. *ka* ou I, f. 147. Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 55. Cette histoire est précédée d'un préambule qui se rapporte à la légende des deux Nâgas, ou serpents fabuleux nommés *Nanda* et *Upananda*, et qui contient la défense que fait Çâkya de recevoir l'enseignement d'un homme dont l'existence n'est pas bien démontrée. Cette défense est faite à l'occasion d'un Nâga qui avait pris les dehors d'un Religieux. Les Buddhistes s'imaginent que les Nâgas peuvent se transformer suivant leur désir en quelque être que ce soit, et qu'ils ne sont forcés de reprendre leur véritable figure que pour accomplir quelques-uns des actes qui constituent leur individualité propre.

[2] Nous connaissons déjà un nom pareil qui nous a été conservé par la littérature brâhmanique; c'est la Buddha rakchitâ, l'une des disciples de Kâmandakî, cette Religieuse buddhiste qui figure dans le Mâlatî mâdhava. Avec les mots *Buddha*, *Dharma* et *Sam̃gha*, les Bud-

dans une famille égale à la sienne; puis il se divertit avec elle, avec elle il se livra au plaisir et à la volupté. * Quand il se fut diverti avec elle, sa femme, au bout d'un certain temps, devint enceinte[1]. * Cependant le respectable Çâriputtra entra dans la maison de cet homme avec l'intention de le convertir, et il lui apprit, ainsi qu'à sa femme, les formules de refuge et les préceptes de l'enseignement.

« Au bout d'un certain temps, la femme du maître de maison devint enceinte. Le respectable Çâriputtra reconnaissant que le moment de convertir l'enfant était venu, entra dans la maison de Buddha rakchita sans être suivi de personne. Le maître de maison lui dit : Le vénérable Çâriputtra n'a donc derrière lui aucun Çramaṇa qui le suive[2]? O maître de maison, reprit Çâriputtra, est-ce que tu crois que les Çramaṇas qui nous suivent, naissent pour nous des plantes Kâça ou Kuça[3]? Ce sont les enfants qu'obtiennent tes pareils, qui deviennent des Çramaṇas faits pour nous suivre. O vénérable, dit le maître de maison Buddha rakchita, ma femme est enceinte; si c'est un fils qu'elle met au monde, je te donnerai cet enfant pour qu'il devienne Çramaṇa et qu'il te suive. Maître de maison, reprit Çâriputtra, voilà une bonne idée.

« La femme de Buddha rakchita, au bout de huit ou neuf mois, mit au monde un fils, beau, agréable à voir, ravissant, ayant le teint blanc, la peau de couleur d'or; sa tête avait la forme d'un parasol, ses bras étaient longs, son front large, ses sourcils réunis, son nez proéminent. Les parents s'étant réunis au bout de trois fois sept ou vingt et un jours, célébrèrent d'une manière brillante la fête de la naissance de l'enfant, et s'occupèrent de lui donner un nom. Quel nom aura l'enfant? [dirent les uns; d'autres répondirent :] Cet enfant est le fils du maître de maison Buddha rakchita;

dhistes forment des noms propres qui signifient respectivement « Protégé par le Buddha, par « la Loi et par l'Assemblée. »

[1] La phrase que j'ai placée entre deux étoiles se trouve dans mes deux manuscrits sanscrits, mais elle manque à la version tibétaine; il me paraît presque évident que ce n'est qu'une interpolation des copistes.

[2] Ceci fait allusion à la règle qui défend à un Religieux d'entrer dans la maison d'un laïque sans être suivi d'un autre Religieux, soit déjà ordonné, soit simplement novice; un tel Religieux se nomme *Paçtchât Çramaṇa*, « Çramaṇa qui vient derrière. » Nous avons déjà vu une allusion pareille à cette coutume profondément morale, dans le Sûtra relatif aux miracles de Çâkya pendant sa lutte avec les Tîrthikas. (Ci-dessus, sect. II, p. 175.)

[3] Le *kâça* est le *saccharum spontaneum*, et le *kuça* le *poa cynosuroides*.

qu'il reçoive donc le nom de Saṁgha rakchita. Le jour où était né Saṁgha rakchita, cinq cents marchands eurent chacun un fils qui leur vint au monde, et auquel ils donnèrent un nom conforme à celui de leur famille. Le jeune Saṁgha rakchita fut nourri et élevé avec du lait, avec du caillé, avec du beurre frais, avec du beurre clarifié, avec de l'écume de beurre, et avec d'autres espèces d'assaisonnements chauds; et il crût bien vite, semblable à un lotus dans un étang. Quand il fut grand, le respectable Çâriputtra reconnaissant que le temps de le convertir était venu, entra dans la maison de Buddha rakchita sans être suivi de personne, et commença à y donner signe [de sa présence]. Le maître de maison Buddha rakchita dit alors à Saṁgha rakchita : O mon fils, tu n'étais pas encore né que je t'avais déjà donné au vénérable Çâriputtra pour que tu devinsses Çramaṇa et pour que tu le suivisses. Ce jeune homme qui était entré dans sa dernière existence, s'attacha aux pas du respectable Çâriputtra qu'il suivit constamment. Introduit dans la vie religieuse par Çâriputtra, il reçut de lui l'investiture et la connaissance des quatre recueils de commandements (*Âgamas*).

« A quelque temps de là, les cinq cents marchands ayant rassemblé des marchandises destinées à un voyage de mer, et désirant s'embarquer sur le grand Océan, se dirent : Pourquoi, amis, n'embarquerions-nous pas avec nous un Ârya, afin que quand nous serons au milieu du grand Océan, il nous enseigne la loi? D'autres leur répondirent : Amis, voilà l'Ârya Saṁgha rakchita, qui est de notre âge, qui est né en même temps que nous, qui a joué avec nous dans la poussière[1]; c'est lui qu'il faut embarquer avec nous. Ils se rendirent donc auprès de lui et lui dirent : O Saṁgha rakchita l'Ârya, tu es de notre âge, tu es né en même temps que nous, tu as joué avec nous dans la poussière. Nous allons partir pour le grand Océan, viens donc aussi t'embarquer avec nous; quand nous serons au milieu de l'Océan, tu nous enseigneras la Loi. Je ne suis pas maître de moi, répondit Saṁgha rakchita, adressez-vous à mon précepteur. Les marchands se rendirent donc à l'endroit où se trouvait le respectable Çâriputtra, et quand ils y furent arrivés, ils lui dirent : O Çâriputtra l'Ârya! voici l'Ârya Saṁgha rakchita qui est de notre âge, qui est né en même temps que nous, qui a joué avec

[1] Les deux manuscrits sanscrits lisent *sahaprâṁçukrîḍanaka*, qui pourrait se traduire à la rigueur par « qui a la taille et les jeux en commun. » Mais j'ai suivi le tibétain, qui part d'un texte où on lisait *pâṁçu*, « poussière, » au lieu de *prâṁçu*, « qui est de haute taille. »

nous dans la poussière. Nous allons partir pour le grand Océan : consens à ce qu'il s'embarque avec nous; quand nous serons sur le grand Océan, il nous enseignera la Loi. Çâriputtra leur répondit : Adressez-vous à Bhagavat. Ils se rendirent en conséquence auprès de Bhagavat et lui dirent : O Bhagavat, nous allons partir pour le grand Océan; voilà Sam̃gha rakchita l'Ârya qui est de notre âge, qui est né en même temps que nous, qui a joué avec nous dans la poussière; consens à ce qu'il s'embarque avec nous; quand nous serons au milieu du grand Océan, il nous enseignera la Loi.

« Bhagavat fit alors cette réflexion : Quelles sont les racines de vertu, quelles qu'elles soient, que possèdent ces gens-là? Celui de qui dépendent ces racines de vertu existe-t-il? Oui, c'est le Religieux Sam̃gha rakchita. En conséquence il s'adressa ainsi à Sam̃gha rakchita : Va, Sam̃gha rakchita, il faudra que tu traverses des dangers et des conjonctures redoutables. Le respectable Sam̃gha rakchita témoigna par son silence son assentiment aux paroles de Bhagavat.

« Ensuite les cinq cents marchands, après avoir appelé sur leur entreprise les bénédictions et la faveur du ciel, chargèrent une grande quantité de marchandises sur des chariots, sur des jougs, à dos de porteurs[1], dans des corbeilles sur des chameaux, sur des bœufs, sur des ânes, et partirent pour le grand Océan. Après avoir parcouru successivement un grand nombre de villages, de villes, de districts, de hameaux, de villes murées, ils arrivèrent enfin sur le bord de la mer, et ayant fait construire un vaisseau par un ouvrier habile, ils s'embarquèrent sur l'Océan, emportant avec eux leurs richesses. Quand ils furent parvenus au milieu du grand Océan, des Nâgas s'emparèrent de leur navire. Alors ils commencèrent à implorer les Divinités : Que la Divinité, s'écrièrent-ils, qui habite au sein du grand Océan, que ce soit un Dêva, un Nâga ou un Yakcha, nous fasse connaître ce qu'elle désire. Aussitôt une voix sortit du milieu du grand Océan : Livrez-nous l'Ârya Sam̃gha rakchita. Les marchands répondirent : L'Ârya Sam̃gha rakchita est de notre âge; il est né en même temps que nous; il a joué avec nous dans la poussière; il nous a été confié par le respectable Çâriputtra, et cédé par Bhagavat. Il vaudrait mieux pour nous périr avec lui que d'abandonner l'Ârya Sam̃gha rakchita. Le respectable Sam̃gha rakchita ayant entendu ces paroles, leur

[1] Je lis *ûḍhâiḥ*, pris dans un sens actif, au lieu de *mûḍhâiḥ* (insensé), que la version tibétaine traduit par *sbyangs-pa*, mot dont la signification connue ne paraît pas aller ici.

dit : Amis, que dites-vous là? O Sam̃gha rakchita l'Arya, répondirent les marchands, une voix est sortie du milieu de l'Océan qui a dit : Livrez-nous l'Ârya Sam̃gha rakchita. Pourquoi donc ne le livrez-vous pas? dit l'Ârya. C'est que, reprirent les marchands, tu as notre âge, tu es né en même temps que nous, tu as joué avec nous dans la poussière, tu nous as été confié par le respectable Çâriputtra et cédé par Bhagavat. Il vaudrait mieux pour nous périr avec toi, que de t'abandonner.

« Le respectable Sam̃gha rakchita fit la réflexion suivante : Voici l'accomplissement des paroles que m'a dites Bhagavat : Il faudra que tu traverses des dangers et des conjonctures redoutables. Ayant donc pris son vase à aumônes et son vêtement, il se mit en devoir de se jeter dans le grand Océan. Il fut aperçu par les marchands, qui s'écrièrent : Que fais-tu, ô Sam̃gha rakchita l'Ârya? que vas-tu faire? Mais pendant qu'ils criaient, l'Ârya était déjà tombé dans le grand Océan.

« Aussitôt le vaisseau fut délivré, et l'Ârya pris par les Nâgas fut conduit par eux dans leur palais. O Sam̃gha rakchita, lui dirent-ils, voici la salle des parfums[1] du Buddha parfaitement accompli Vipaçyin; voici celle de Çikin, celle de Viçvabhû, celle de Krakutchhanda, celle de Kanakamuni, celle de Kâçyapa; voici celle de Bhagavat. O Sam̃gha rakchita l'Ârya, le Sûtra et la Mâtrĭkâ de Bhagavat sont placés chez les Dêvas et chez les hommes[2]; mais nous qui ne sommes que des Nâgas, nous avons des corps déchus. Puisse donc l'Arya Sam̃gha rakchita établir ici aussi les quatre recueils de commandements (*Âgama*)! Qu'il soit ainsi, répondit l'Ârya.

« En conséquence il fit choix de trois Nâga kumâras (princes des Nâgas); à l'un il dit : Toi, lis la Collection abrégée; au second : Toi, lis la Collection moyenne; au troisième : Toi, lis la longue Collection. Un autre [Bhadra mukha] dit à son tour[3] : Quant à moi, je vais éclaircir la Collection sup-

[1] C'est-à-dire la salle où l'on brûle des parfums en l'honneur d'un Buddha et devant son image. Voyez ci-dessus, p. 262, note 1.

[2] Ce passage me paraît prouver que la *Mâtrĭkâ* répond à l'*Abhidarma* ou à la métaphysique; car les Buddhistes de Ceylan croient que l'Abhidharma a été révélé pour les Dieux, et le Sûtra pour les hommes.

[3] Le texte dit simplement *sa kathayati*, « il « dit, » ce qui semble se rapporter à *Sam̃gha rakchita;* c'est ainsi que je l'avais entendu à une première lecture, et que je l'avais traduit en parlant des Âgamas (ci-dessus, sect. I, p. 49). Mais la suite du texte me paraît prouver qu'il s'agit d'un autre Nâga dont l'intervention est nécessaire pour l'intelligence du morceau, et qui est nommé un peu plus bas *Bhadra mukha*. Rien au reste n'est plus confus ni plus im-

plémentaire dont la forme est pure. Les Nâgas commencèrent donc à étudier. Le premier reçut l'enseignement les yeux fermés; le second le reçut le dos tourné; le troisième le reçut de loin. De ces Nâgas le quatrième seul était respectueux, plein de déférence, et toujours prêt à remplir à l'instant ses devoirs. Lève-toi, respectable, [lui disait son maître;] quitte la baguette à nettoyer les dents; balaye le cercle qui environne Bhagavat, et honore le monument du Buddha; mange, prépare ta couche.

« Au bout de quelque temps, tous les Nâgas avaient lu les recueils de commandements. Le [quatrième] Nâga dit à Sam̃gha rakchita : Ârya, ces Nâgas ont lu les recueils de commandements; les retiendront-ils? Comme ils ont de la mémoire, reprit l'Ârya, ils les retiendront; cependant il y a une faute en eux. — Et quelle faute, Ârya? — C'est que tous ils ont manqué de respect et de déférence : le premier a reçu l'enseignement les yeux fermés; le second l'a reçu le dos tourné, et le troisième l'a reçu de loin. Toi seul tu as été respectueux, plein de déférence, et toujours prêt à remplir à l'instant tes devoirs. — Ce n'est pas, reprit le Nâga, qu'ils aient manqué de respect et de déférence. Celui qui a reçu l'enseignement les yeux fermés a le poison dans le regard. Celui qui l'a reçu le dos tourné, a le poison dans le souffle. Celui qui a reçu l'enseignement de loin, a le poison dans le toucher. Moi seul ai le poison dans la dent. L'Ârya effrayé devint pâle, changea de couleur, s'affaiblit, perdit l'usage de ses forces, tomba en défaillance, et s'évanouit. Le Nâga lui dit : O Ârya, pourquoi deviens-tu pâle, pourquoi changes-tu de couleur, t'affaiblis-tu, perds-tu l'usage de tes forces, tombes-tu en défaillance et t'évanouis-tu? O Bhadra mukha, reprit l'Ârya, je vois que j'habite au milieu d'ennemis. S'il arrive qu'un d'entre vous se mette en colère contre un autre, il ne restera plus de moi qu'un vain nom. Nous ne ferons pas de mal à l'Ârya, répondit le Nâga; mais est-ce que tu désires retourner dans le Djambudvîpa? Oui, je le désire, reprit Sam̃gha rakchita. Aussitôt le vaisseau des marchands se présenta devant l'Ârya, et il y fut jeté par les Nâgas.

« Dès que les marchands l'aperçurent, ils lui dirent : Sois le bienvenu,

parfait que l'exposition de cette légende. Le compilateur n'a pris aucun soin pour désigner avec précision les personnages du dialogue; il les appelle tous *il*, exactement comme fait en France un homme qui n'a aucune éducation. Il n'est pas certain qu'au milieu de tous ces *il dit*, je ne me sois pas égaré quelquefois. Il y a peut-être en outre quelques lacunes dans le texte.

ô Saṁgha rakchita l'Ârya. Réjouissez-vous, amis, s'écria ce dernier, j'ai établi chez les Nâgas les quatre recueils de commandements. Nous nous en réjouissons, ô Saṁgha rakchita, reprirent les marchands. Ayant donc mis leur vaisseau en mouvement, ils continuèrent leur voyage. Après avoir atteint au bout de quelque temps le rivage de la mer, tous les marchands se couchèrent et s'endormirent; mais le respectable Saṁgha rakchita se mit à contempler le grand Océan. Bhagavat a dit : Il y a cinq choses, ô Religieux, que l'on ne se lasse pas de regarder : ce sont, un éléphant, un Nâga, un roi, l'Océan et une haute montagne; on ne se lasse pas non plus de voir le Buddha qui est le meilleur des Bienheureux. Il resta longtemps éveillé, occupé à regarder le grand Océan; mais à la dernière veille de la nuit il se sentit accablé, et s'endormit d'un profond sommeil.

« Les marchands de leur côté s'étant levés avant la fin de la nuit, rechargèrent leur bagage, et reprirent leur route. Le matin, quand il fit jour, ils se dirent : Où est donc l'Ârya Saṁgha rakchita? Quelques-uns répondirent : Il marche devant. D'autres dirent : Il vient derrière; d'autres enfin : Il est au centre de la caravane. Tous à la fin s'écrièrent : Nous nous sommes séparés de l'Ârya Saṁgha rakchita; ce n'est pas une belle action que nous avons faite là, il faut retourner sur nos pas. D'autres dirent alors : Seigneurs, l'Ârya Saṁgha rakchita est doué de grandes facultés surnaturelles, il a une grande puissance; celui qui tombant au milieu de l'Océan n'est pas mort, pourrait-il périr aujourd'hui? Il est certain qu'il sera parti devant; venez, partons. En conséquence les marchands continuèrent leur route.

« Cependant le respectable Saṁgha rakchita fut frappé le matin par les rayons du soleil qui venait de se lever, et s'étant réveillé, il ne vit plus personne. Les marchands sont partis, [se dit-il en lui-même,] puis prenant un chemin étroit, il se mit aussi en route. Il parvint dans une forêt de Çâlas, où il vit un Vihâra qui était muni de plates-formes et de siéges élevés, de balustrades, de fenêtres faites de treillage, d'œils-de-bœuf; et il y aperçut des Religieux convenablement vêtus, paisibles et dans des postures calmes et décentes. L'Ârya se dirigea vers eux, et aussitôt ils lui dirent : Sois le bienvenu, respectable Saṁgha rakchita. Ils lui fournirent ensuite les moyens de se délasser, et quand il fut reposé, ils le firent entrer dans le Vihâra. Là il vit un beau siége et un beau lit qui lui étaient destinés, et des aliments purement préparés, qui étaient servis. N'as-tu pas soif, n'as-tu pas faim,

Saṁgha rakchita ? lui dirent les Religieux. J'ai faim et soif, répondit l'Ârya. — Mange donc, respectable Saṁgha rakchita. Je mangerai au milieu de l'Assemblée, reprit l'Ârya. Mange, Saṁgha rakchita, dirent les Religieux, [sans cela] il y aura châtiment. Il mangea donc, et quand il eut pris son repas, il se retira à l'écart, et s'y assit. Au bout de quelque temps, le son de la plaque de métal qu'on frappe pour [appeler] les Religieux s'étant fait entendre, chacun d'eux tenant son vase à la main vint s'asseoir à son rang. Et aussitôt le Vihâra s'évanouit; à la place des vases parurent des marteaux de fer, et avec ces marteaux les Religieux se brisaient le crâne les uns aux autres en poussant des cris de douleur. Cela dura jusqu'au moment où vint le soir. Ensuite le Vihâra reparut de nouveau, et avec lui les Religieux calmes et dans des postures décentes. Le respectable Saṁgha rakchita se présenta devant eux et leur dit : Qui êtes-vous donc, respectables Religieux, et par suite de quelle action êtes-vous nés ici ? Respectable Saṁgha rakchita, répondirent-ils, les hommes du Djambudvîpa sont difficiles à persuader; tu ne vas pas nous croire. Je suis témoin oculaire, répondit-il, pourquoi ne vous croirais-je pas ? — Nous étions, ô respectable Saṁgha rakchita, des Auditeurs de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Un combat s'éleva un jour entre nous au moment où nous nous réunissions pour le repas. Parce que nous nous sommes livré alors un combat, nous sommes nés ici, dans des Enfers qui se renouvellent chaque jour[1]. Il est établi que quand la mort nous aura fait sortir de ce monde, il nous faudra renaître dans les régions infernales. C'est pourquoi, ô Saṁgha rakchita, il est bon que lorsque tu seras retourné dans le Djambudvîpa, tu annonces à ceux qui remplissent avec toi les devoirs de la vie religieuse : Ne vous livrez pas de combats au milieu de l'Assemblée, de peur que vous n'éprouviez des douleurs et un désespoir semblable à celui auquel sont condamnés les Auditeurs de Kâçyapa.

« Saṁgha rakchita quitta ces Religieux et parvint à un second Vihâra qui était muni de plates-formes et de siéges élevés, de balustrades, de fenêtres

[1] L'Enfer où souffrent ces Religieux est vraisemblablement de l'espèce de ceux dont parle Des Hautesrayes, et qu'il définit comme des Enfers dispersés sur la surface de la terre, sur les rivages et dans les lieux isolés. Ils sont naturellement distincts des lieux de souffrance qui font partie de chaque système de création, et qui y paraissent en même temps que les pécheurs. (*Rech. sur la Rel. de Fo*, dans *Journ. Asiat.* t. VIII, p. 82.)

faites de treillage, d'œils-de-bœuf, et il y aperçut des Religieux convenablement vêtus, disciplinés, paisibles, et dans des postures calmes et décentes. L'Ârya se dirigea vers eux, et aussitôt ils lui dirent : Sois le bienvenu, respectable Sam̃gha rakchita. Ils lui fournirent ensuite les moyens de se délasser, et quand il fut reposé, ils le firent entrer dans le Vihâra. Là il vit un beau siége et un beau lit qui lui étaient destinés, et des aliments purement préparés qui étaient servis; et ils lui dirent: Mange, respectable Sam̃gha rakchita. L'Ârya ayant réfléchi, prit son repas pour ne pas encourir de châtiment; et quand il eut mangé, il se retira à l'écart et s'assit. Au bout de quelque temps, le son de la plaque de métal qu'on frappe pour [appeler] les Religieux s'étant fait entendre, chacun d'eux tenant son vase à la main vint s'asseoir à son rang. Et aussitôt le Vihâra s'évanouit, et à la place du riz et de la boisson des Religieux apparut du fer liquide, et avec ce fer les Religieux s'aspergèrent les uns les autres en poussant des cris de douleur. Cela dura jusqu'au moment où vint le soir; ensuite le Vihâra reparut de nouveau, et avec lui les Religieux paisibles, et dans des postures calmes et décentes. Le respectable Sam̃gha rakchita se présenta devant eux et leur dit: Qui êtes-vous donc, respectables Religieux, et par suite de quelle action êtes-vous nés ici? Respectable Sam̃gha rakchita, répondirent-ils, les hommes du Djambudvîpa sont difficiles à persuader; tu ne vas pas nous croire. Je suis témoin oculaire, répondit-il, pourquoi ne vous croirais-je pas? — Nous étions, ô respectable Sam̃gha rakchita, des Auditeurs de Kâcyapa, le Buddha parfaitement accompli. Un jour il arriva que l'Assemblée ayant reçu de l'huile, des Religieux survinrent tout d'un coup en qualité d'hôtes. Cédant alors à notre avarice, nous conçûmes la pensée de ne manger que quand ces nouveaux venus seraient partis, et nous fîmes comme nous avions projeté. Au bout de sept jours il survint un mauvais temps qui fit tourner notre riz et notre boisson. Quant à nous, parce que nous avions appliqué à notre usage ce que nous devions donner avec foi, nous sommes nés ici dans des Enfers qui se renouvellent chaque jour. Il est établi que quand la mort nous aura fait sortir de ce monde, il nous faudra renaître dans les régions infernales. C'est pourquoi, respectable Sam̃gha rakchita, il est bon que quand tu seras retourné dans le Djambudvîpa, tu annonces à ceux qui remplissent avec toi les devoirs de la vie religieuse : N'appliquez pas à votre usage ce que vous devez donner avec foi, de peur

que vous n'éprouviez des douleurs et un désespoir semblable à celui auquel sont condamnés les Brâhmanes de Kâçyapa.

« Saṁgha rakchita quitta ces Religieux, et parvint à un troisième Vihâra, qui était muni de plates-formes et de siéges élevés, de balustrades, de fenêtres faites de treillage, d'œils-de-bœuf, et dans lequel les choses se passèrent comme dans les deux autres. Quand le respectable Saṁgha rakchita eut mangé, il se retira à l'écart et s'assit. Au moment où le son de la plaque de métal que l'on frappe pour [appeler] les Religieux se fit entendre, le Vihâra prit feu, parut enflammé, devint la proie des flammes et fut consumé. Et les Religieux poussant des cris de douleur, furent dévorés par les flammes jusqu'à ce que vint le soir. Ensuite le Vihâra reparut de nouveau, et avec lui les Religieux paisibles, et dans des postures calmes et décentes. Le respectable Saṁgha rakchita se présenta devant eux et leur dit : Qui êtes-vous donc, respectables Religieux, et par suite de quelle action êtes-vous nés ici? Respectable Saṁgha rakchita, répondirent-ils, les hommes du Djambudvîpa sont difficiles à persuader, tu ne nous croiras pas. Je suis témoin oculaire, répondit-il, pourquoi ne vous croirais-je pas? — Nous étions, respectable Saṁgha rakchita, des Auditeurs de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Comme nous avions une mauvaise conduite, nous fûmes chassés par les Religieux qui en avaient une bonne. Nous allâmes nous établir dans un Vihâra désert. Là vint un jour un Religieux qui avait une conduite morale ; nous conçûmes alors cette idée : Si ce Religieux reste avec nous, il suffira à lui seul pour nous attirer des aumônes. Le Religieux resta donc dans notre Vihâra. La présence de ce Religieux attira de nouveau dans le monastère un grand nombre de Religieux doués d'une conduite morale. Ces nouveaux venus nous chassèrent encore de ce lieu. Égarés par le ressentiment, nous rassemblâmes du bois, du gazon et de la bouse de vache desséchée, et nous mîmes le feu au Vihâra. Là furent brûlés un grand nombre de personnes, tant parmi les étudiants que parmi les maîtres[1]. Et nous, pour avoir fait périr ces gens-là par le feu, nous

[1] Le texte dit *Çâikchâçâikcha*. Il est bien clair qu'il s'agit à la fois ici et de ceux qui reçoivent l'instruction, et de ceux qui la donnent ; l'étymologie du mot *çâikcha* et de son contraire *açâikcha* suffit pour le prouver. Mais la nuance précise qu'exprime le premier de ces termes ne m'est pas parfaitement connue, parce que je ne l'ai pas rencontré dans un assez grand nombre de passages. Le Vocabulaire d'Hêmatchandra, qui en sa qualité de Djâina était plus

sommes nés ici dans des Enfers qui se renouvellent chaque jour. Il est établi que quand la mort nous aura fait sortir de ce monde, il nous faudra renaître dans les régions infernales. C'est pourquoi, respectable Sam̃gha rakchita, il est bon que quand tu seras retourné dans le Djambudvîpa, tu annonces à ceux qui remplissent avec toi les devoirs de la vie religieuse : Ne concevez pas contre ceux qui remplissent avec vous les devoirs religieux des pensées de méchanceté, de peur que vous n'éprouviez des douleurs et un désespoir semblable à celui auquel sont condamnés les Brâhmanes de Kâçyapa.

« Le respectable Sam̃gha rakchita quitta ces Religieux. Il aperçut bientôt des êtres dont la forme ressemblait à celle d'une colonne, d'un mur, d'un arbre, d'une feuille, d'une fleur, d'un fruit, d'une corde, d'un balai, d'un vase, d'un mortier, d'un chaudron. Le respectable Sam̃gha rakchita arriva dans un district. Là, dans un ermitage, habitaient cinq cents Rĭchis ; du plus loin qu'ils aperçurent le respectable Sam̃gha rakchita, ils se dirent les uns aux autres : Continuons de nous livrer à nos occupations ordinaires : ces Çramaṇas, fils de Çâkya[1], sont de grands parleurs ; il faut qu'aucun d'entre nous ne dise un mot à celui-ci. En conséquence ils continuèrent de se livrer à leurs occupations ordinaires. Le respectable Sam̃gha rakchita s'étant présenté devant eux, se mit à leur demander l'hospitalité ; mais personne ne lui dit un seul mot.

« Il y avait dans l'ermitage un Rĭchi dont les dispositions étaient vertueuses : Pourquoi, dit-il aux Religieux, ne donnez-vous pas l'hospitalité [à cet Ârya] ? Vous commettez en cela un péché ; vous n'êtes que de grands parleurs. Je vais, respectable Religieux, te donner immédiatement un asile, à moins que tu ne me commandes autre chose. Rĭchi, répondit le respectable Sam̃gha rakchita, qu'il soit ainsi. Alors le Rĭchi se mit à parcourir seul la cam-

versé dans les choses buddhiques que ne le pouvait être un Brâhmane, place le terme de *Çâikcha* immédiatement après celui de *Çichya*, qui est le mot propre pour désigner un élève, un disciple. (*hêmatchandra kôça*, ch. 1, st. 79 *a*.) Le *Çâikcha* est distingué du *Çichya* en ce qu'il est *prathama kalpika*, titre qui signifie probablement « celui qui en est aux premières « instructions. » Le terme d'*Açâikcha* est plus facile à préciser, grâce au Vocabulaire pâli de Clough. L'*Abhidhâna ppadîpika* en fait un synonyme d'*Arhat*. (*Pâli Gramm. and Vocab.* p. 2, l. 2.) Ce terme signifie au propre « celui « qui n'est pas *Çâikcha*. » S'il désigne l'Arhat, c'est sans doute comme ayant franchi tous les degrés de l'enseignement.

[1] C'est encore un des noms que l'on donne aux sectateurs de Çâkya ; il est familier à toutes les écoles ; mais il ne se représente pas très-souvent dans nos légendes du Nord.

pagne, et il y trouva une petite hutte qui était vacante. Il dit à Saṁgha rakchita : Couche-toi dans cette petite hutte. Le respectable Saṁgha rakchita se mit en devoir d'arroser, de nettoyer, de balayer sa hutte et d'en couvrir le sol de bouse de vache fraîche. Les autres Religieux le virent et se dirent entre eux : Ces Çramaṇas, fils de Çâkya, aiment la propreté. Le respectable Saṁgha rakchita après s'être lavé les pieds en dehors de la hutte, y entra et s'y assit les jambes croisées, tenant son corps droit, et replaçant sa mémoire devant son esprit.

« La Divinité qui résidait dans l'ermitage se rendit vers la première veille de la nuit à la hutte de Saṁgha rakchita, et quand elle y fut arrivée, elle lui dit : O Saṁgha rakchita l'Ârya, expose la Loi. Tu es heureuse, ô Déesse, lui dit Saṁgha rakchita; ne vois-tu pas que je n'ai obtenu un asile qu'en faisant moi-même les préparations ordinaires? Est-ce que tu veux me chasser? La Déesse réfléchit : Son corps est fatigué, qu'il dorme; je reviendrai à la veille du milieu. Elle revint donc à la seconde veille et lui dit : O Saṁgha rakchita l'Ârya, expose la Loi. Tu es heureuse, ô Déesse, lui répondit Saṁgha rakchita; ne vois-tu pas que je n'ai obtenu un asile qu'en faisant moi-même les préparations ordinaires? Est-ce que tu veux me chasser? La Déesse réfléchit : Son corps est fatigué, qu'il dorme; je reviendrai à la dernière veille. Elle revint donc à la dernière veille, et lui dit : O Saṁgha rakchita l'Ârya, expose la Loi. Tu es heureuse, ô Déesse, lui répondit Saṁgha rakchita; ne vois-tu pas que je n'ai obtenu un asile qu'en faisant moi-même les préparations ordinaires? Est-ce que tu veux me chasser? Ârya Saṁgha rakchita, reprit la Déesse, il est jour maintenant. Si l'on te chasse, tu t'en iras. Est-ce que Bhagavat ne t'a pas dit : Il faudra que tu traverses des dangers et des conjonctures redoutables? Le respectable Saṁgha rakchita réfléchit : Elle parle bien. Si l'on me chasse, je m'en irai. Puis il réfléchit encore : Ce sont des Brâhmanes que ces Richis : je leur parlerai un langage convenable à des Brâhmanes.

« En conséquence le respectable Saṁgha rakchita se mit à instruire cette réunion de Brâhmanes : Ce n'est ni la coutume de marcher nu, leur dit-il, ni les cheveux nattés, ni l'usage de l'argile, ni le choix des diverses espèces d'aliments, ni l'habitude de coucher sur la terre nue, ni la poussière, ni la malpropreté, ni l'attention à fuir l'abri d'un toit[1], qui sont capables de dis-

[1] Je traduis ainsi le terme *utkuṭaka-prahâna;* il est probable que le premier est une alté-

siper le trouble dans lequel nous jettent les désirs non satisfaits; mais qu'un homme maître de ses sens, calme, recueilli, chaste, évitant de faire du mal à aucune créature, accomplisse la Loi, et il sera, quoique paré d'ornements, un Brâhmane, un Çramaṇa, un Religieux. Les Brâhmanes l'entendirent et firent cette réflexion : Ce langage est conforme aux sentiments d'un Brâhmane; et par suite il vint auprès de lui un Brâhmane d'abord, puis deux, puis trois, jusqu'à ce qu'enfin ils vinrent tous auprès de lui.

« La Déesse cependant prononça une bénédiction dont l'effet fut qu'ils restaient invisibles les uns aux autres. Ensuite le respectable Saṁgha rakchita leur enseigna le Sûtra qui est semblable à une ville[1], et récita cette stance : Que tous les êtres qui sont rassemblés ici, qu'ils soient sur la terre ou dans l'air, témoignent sans cesse de la charité aux créatures, et qu'ils accomplissent la Loi jour et nuit[2]! Pendant qu'il prêchait cette exposition de la Loi, tous ces Brâhmanes, au moment où ils reconnurent les vérités, obtinrent les fruits de l'état d'Anâgâmin, et acquirent des facultés surnaturelles. Tous firent entendre d'une voix unanime cette exclamation : Bien parlé, respectable Saṁgha rakchita. Le miracle qu'avait fait la Déesse à l'aide de sa puissance surnaturelle, fut anéanti, et les Brâhmanes commencèrent à se voir mutuellement, et chacun dit à l'autre : Te voilà donc aussi arrivé?—Oui, je suis venu aussi.—C'est bien. Dès qu'ils eurent vu les vérités, ils dirent : Puissions-nous entrer, ô Saṁgha rakchita, dans la vie religieuse, sous la discipline de la Loi bien renommée! Puissions-nous obtenir l'investiture et le rang de Religieux! Accomplissons les devoirs de la conduite religieuse en présence de Bhagavat[3]. Le respectable Saṁgha rakchita leur dit alors : Sera-ce devant moi que vous entrerez dans la vie religieuse, ou devant Bhagavat? Devant Bhagavat, répondirent-ils. Si cela est ainsi, reprit

ration du sanscrit *kaṭangaka* (toit), ou encore de *kuṭûka* (parasol.) Le tibétain traduit ce mot par *rtsog-buhi-spong*, qui manque dans Csoma de Cörös; mais *rtsog* (dérivé de *rtseg*) peut signifier *étage*, et *rtsog-bu*, « maison à étages. »

[1] Je n'ai trouvé ce Sûtra ni rien qui y ressemble dans notre collection du Népâl. Ce titre vient peut-être de ce que le fond de ce traité était une similitude ou une parabole prise d'une ville. Il y a dans le Lotus de la bonne loi une parabole où figure une caravane qui est à la recherche de la ville des Diamants.

[2] La version tibétaine introduit ici un morceau de cinq feuillets et demi, ou onze pages, qui est vraisemblablement le Sûtra intitulé dans le texte : « Semblable à une ville : » ce Sutra est mis dans la bouche de Bhagavat.

[3] La version tibétaine insère ici un long morceau sur les devoirs et les récompenses de la vie religieuse.

le respectable Saṁgha rakchita, venez, allons trouver Bhagavat. Par quel moyen nous rendrons-nous auprès de lui? dirent les Brâhmanes. Sera-ce à l'aide de nos facultés surnaturelles, ou à l'aide des tiennes? Le respectable Saṁgha rakchita fit alors cette réflexion : Si ces Brâhmanes ont acquis par mon enseignement cette foule de qualités, il faut que je sois devenu moi-même semblable à un vaisseau [pour les transporter à l'autre rive]; puis il dit aux Brâhmanes : Attendez un instant. Alors s'étant retiré auprès du tronc d'un arbre, il s'assit les jambes croisées, tenant son corps droit, et replaçant sa mémoire devant son esprit. Bhagavat a dit : Cinq avantages sont assurés à celui qui a beaucoup entendu; il est habile dans la connaissance des éléments, dans celle de la production successive des causes, dans celle de ce qui est établi et de ce qui ne l'est pas; enfin son instruction et son enseignement ne dépendent pas d'un autre. Après de longs efforts, après des études et une application profondes, il obtient, par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, de voir face à face l'état d'Arhat. Devenu Arhat, affranchi de tout attachement pour les trois mondes, il devient, comme il a été dit ailleurs, digne d'être adoré, vénéré, salué. Le respectable Saṁgha rakchita dit ensuite aux Brâhmanes : Prenez l'extrémité de mon vêtement, et partons. Les Brâhmanes s'attachèrent en conséquence à l'extrémité du vêtement de Saṁgha rakchita. Alors ce dernier, comme le roi des cygnes aux ailes étendues, s'élançant dans les airs à l'aide de sa puissance surnaturelle, quitta cet endroit et partit.

« En ce moment les cinq cents marchands [dont il a été parlé plus haut] étaient occupés à décharger leurs marchandises. Ils virent une ombre qui tombait sur eux, et aperçurent Saṁgha rakchita. Te voilà donc revenu, Saṁgha rakchita l'Ârya! s'écrièrent-ils. — Oui, me voilà revenu. — Où vas-tu maintenant? Ces cinq cents fils de famille, répondit-il, désirent entrer en présence de Bhagavat dans la vie religieuse, sous la discipline de la Loi bien renommée; ils demandent l'investiture et le rang de Religieux. Et nous aussi, Saṁgha rakchita, reprirent les marchands, nous entrerons dans la vie religieuse. Descends un peu, que nous déchargions nos marchandises. Le respectable Saṁgha rakchita descendit, et les négociants déchargèrent leurs marchandises. Alors le respectable Saṁgha rakchita emmenant avec lui ces mille fils de famille, se dirigea vers le lieu où se trouvait en ce moment Bhagavat.

« En ce moment Bhagavat assis en présence d'une Assemblée formée de plusieurs centaines de Religieux, enseignait la Loi. Bhagavat aperçut le respectable Saṁgha rakchita; et du plus loin qu'il le vit, il adressa de nouveau la parole aux Religieux : Voici le Religieux Saṁgha rakchita qui vient avec un présent. Il n'y a pas pour Bhagavat de présent aussi précieux que le cadeau d'un homme à convertir. Le respectable Saṁgha rakchita arriva en cet instant à l'endroit où se trouvait Bhagavat; et quand il y fut arrivé, ayant salué en les touchant de la tête les pieds de Bhagavat, il alla s'asseoir de côté, et lui parla en ces termes : Ces mille fils de famille, seigneur, désirent entrer dans la vie religieuse sous la discipline de la Loi bien renommée; ils demandent l'investiture et le rang de Religieux. Que Bhagavat, par compassion pour eux, consente à les recevoir dans la vie religieuse, à leur donner l'investiture. Bhagavat leur adressa donc la formule : Approche, Religieux ! Et aussitôt qu'il eut prononcé les paroles : Approchez, Religieux, entrez dans la vie religieuse, tous se trouvèrent rasés et revêtus du manteau religieux, ayant une chevelure et une barbe de sept jours; et munis du pot aux aumônes et du vase qui se termine en bec d'oiseau, ils parurent avec l'extérieur décent de Religieux qui auraient reçu l'investiture depuis cent ans. Approchez, leur dit de nouveau le Tathâgata; et alors rasés, vêtus du manteau religieux, sentant aussitôt le calme descendre dans tous leurs sens, ils se tinrent debout, puis s'assirent, avec la permission du Buddha. Bhagavat leur donna ensuite l'enseignement; et après de longs efforts, après des études et une application profondes, ils obtinrent, par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, de voir face à face l'état d'Arhat. Devenus Arhats, * affranchis de tout attachement pour les trois mondes, envisageant du même regard l'or et une motte de terre, considérant comme égaux l'espace et la paume de leur main, ayant les mêmes sentiments pour le bois de santal et pour la hache [qui le coupe], ayant brisé au moyen de la sagesse la coquille de l'œuf, ayant acquis la science, les connaissances surnaturelles et la sagesse accomplie, tournant le dos à l'existence, au gain, au plaisir et aux honneurs, ils devinrent de ceux que tous les Dêvas accompagnés d'Indra et d'Upêndra * adorent, honorent et saluent [1].

[1] La partie de cette période qui se trouve comprise entre deux étoiles, est empruntée à la version tibétaine. L'original sanscrit abrége le texte au moyen de la formule *pûrvavat*, « comme ci-dessus ; » mais il se retrouve plus ou moins complet dans d'autres légendes.

« Le respectable Saṁgha rakchita s'adressa ainsi au bienheureux Buddha : J'ai vu, seigneur, en ce monde des êtres dont la forme ressemblait à celle d'un mur, d'une colonne, d'un arbre, d'une fleur, d'un fruit, d'une corde, d'un balai, d'un vase, d'un mortier, d'un chaudron; j'en ai vu dont le corps, partagé par le milieu, marchait n'étant plus soutenu que par les muscles. Quelle est, seigneur, l'action dont ces métamorphoses sont la conséquence? Bhagavat lui répondit : Ceux que tu as vus, ô Saṁgha rakchita, sous la forme d'un mur, ont été des Auditeurs de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Ils ont sali de leur morve et de leur salive le mur de la salle d'Assemblée. Le résultat de cette action est qu'ils ont revêtu la forme d'un mur. Ceux que tu as vus sous la forme de colonnes, ont été ainsi changés par la même raison. Les êtres que tu as vus, ô Saṁgha rakchita, sous la forme d'un arbre, ont été des Auditeurs de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli; ils ont joui des fleurs et des fruits de l'Assemblée dans un intérêt tout personnel. Le résultat de cette action est qu'ils ont revêtu la forme d'un arbre. Ceux que tu as vus sous la forme de feuilles, de fleurs, de fruits, ont été ainsi changés pour la même raison. Celui que tu as vu, ô Saṁgha rakchita, ayant la forme d'une corde, a été un des Auditeurs de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli; il s'est servi de la corde de l'Assemblée dans un intérêt tout personnel. Le résultat de cette action est qu'il a revêtu la forme d'une corde. Il en est de celui que tu as vu sous la forme d'un balai comme du précédent. Celui que tu as vu, ô Saṁgha rakchita, sous la forme d'une coupe, a été un des Auditeurs de l'ordre des novices sous Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Un jour qu'il avait été chargé de nettoyer les coupes et qu'il venait de les laver, voilà que surviennent tout d'un coup des Religieux étrangers. Ceux-ci lui demandèrent : O novice, l'Assemblée a-t-elle encore quelque chose à boire? Il n'y a plus rien, répondit-il; et les Religieux désespérés furent obligés de continuer leur route; et cependant l'Assemblée avait encore de la boisson. Le résultat de cette action est qu'il a été changé en coupe. Celui que tu as vu, ô Saṁgha rakchita, sous la forme d'un mortier, a été un des Auditeurs de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Un jour que le moment de faire usage de son vase était venu, il aborda un novice qui avait acquis les mérites d'un Arhat et lui dit : Novice, pile un petit morceau du gâteau de sésame, et donne-le-moi. Sthavira, lui répondit le novice, attends un instant,

je suis occupé; quand j'aurai fini, je te donnerai ce que tu demandes. Plein d'impatience à cette réponse, le Sthavira reprit : Sais-tu que si cela me plaisait, je te jetterais toi-même dans ce mortier, et je t'y pilerais? à plus forte raison puis-je en faire autant d'un morceau du gâteau de sésame. Or parce qu'il avait proféré contre un Arhat des paroles de violence, le résultat de cette action est qu'il a pris la forme d'un mortier.

« Ceux que tu as vus, ô Saṁgha rakchita, sous la forme de chaudrons, ont été des serviteurs [de Religieux] sous Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Un jour qu'ils faisaient bouillir des médicaments pour les Religieux, ils brisèrent le chaudron, ce qui fit tort à ces Religieux. Le résultat de cette action est qu'ils ont pris la forme d'un chaudron.

« Celui que tu as vu, ô Saṁgha rakchita, marchant le corps partagé par le milieu et soutenu seulement par ses muscles, a été un homme qui est entré dans la vie religieuse sous l'enseignement de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Avide de gain, il avait l'habitude de transformer en provisions pour l'hiver ce qu'il gagnait l'été, et en provisions pour l'été ce qu'il gagnait l'hiver. Le résultat de cette action, c'est qu'il marche le corps partagé par le milieu et n'étant plus soutenu que par ses muscles[1].

« Les Religieux sentant des doutes naître dans leur esprit, adressèrent la question suivante au bienheureux Buddha qui tranche tous les doutes. Où le Nâga kumâra [Bhadra mukha] a-t-il commencé à éprouver de la foi? Bhagavat leur répondit comme il suit. Jadis, ô Religieux, dans ce Bhadra Kalpa[2] même où nous sommes, quand la durée de la vie des créatures était de vingt mille ans, parut au monde un Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha, nommé Kâçyapa, et doué des qualités énumérées plus haut[3]. Ce Bienheureux enseignait ainsi la loi à ses Audi-

[1] Cette partie de la légende de Saṁgha rakchita est séparée de la fin qu'on va lire plus bas, par la légende très-courte du Nâga kumâra. Je n'ai pas cru devoir supprimer cette dernière, parce qu'elle explique à la manière des Buddhistes comment Bhadra mukha, l'un des Nâgas auxquels Saṁgha rakchita enseignait la doctrine, put sitôt y avoir foi. D'après la division actuelle du Divya avadâna, le morceau qui commence ainsi : « Les Religieux sentant des doutes, etc. » est intitulé : « Légende « du Nâga kumâra, ou du prince Nâga. »

[2] Le Bhadra Kalpa est le Kalpa, ou la période de création dans laquelle nous vivons. Le nom de cette période signifie « le Kalpa vertueux, » parce que pendant cet âge du monde, il doit paraître sur la terre mille Buddhas. (Klaproth, dans le *Foe koue ki*, p. 245.)

[3] Voyez la fin de la légende de Pûrṇa, ci-dessus, p. 273.

teurs : Les déserts, ô Religieux, les maisons abandonnées, les fentes des rochers, les cavernes des montagnes, les toits de chaume, les lieux découverts, les cimetières, les retraites des forêts, les flancs des montagnes, les lits et les siéges, ce sont là les endroits où vous devez vous livrer à la contemplation. Ne soyez pas inattentifs, ne vous préparez pas des sujets de repentir; c'est là l'instruction que je vous donne. En conséquence quelques-uns des Religieux se retirèrent dans une vallée du Sumêru pour y méditer; d'autres se fixèrent auprès de l'étang de la Mandâkinî; ceux-ci auprès du grand lac Anavatapta; ceux-là dans les sept montagnes d'or; d'autres enfin se fixèrent dans des villages, des bourgs, des royaumes, des capitales, et s'y livrèrent à la méditation.

« Il arriva qu'un Nâga kumâra qui était au monde depuis longtemps, fut transporté par Suparṇin, le roi des oiseaux, au-dessus de la vallée du Sumêru [habitée par les Religieux]. Le Nâga vit les Religieux livrés à la contemplation, occupés à lire et à méditer, et les ayant vus, il sentit naître en lui des sentiments de bienveillance pour ces Religieux. Plein de ces sentiments, il se livra à ces réflexions : Ces Âryas sont affranchis de la condition misérable où je me trouve. Le Nâga ayant fait son temps, quitta le monde où il vivait, et reprit une nouvelle existence dans une famille de Brâhmanes qui était exacte à l'accomplissement des six cérémonies. Là il fut nourri, élevé, et il devint grand. Au bout d'un certain temps, il entra dans la vie religieuse sous l'enseignement de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli. Après bien des efforts, après des études et une application profondes, il parvint par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, à voir face à face l'état d'Arhat. Devenu Arhat et ayant acquis les perfections qui ont été énumérées ailleurs, il devint pour les Dêvas un objet d'adoration, de culte et de respect.

« Un jour il fit les réflexions suivantes : De quelle condition suis-je sorti [avant ma présente existence] ? — De celle des animaux. — Où suis-je né de nouveau ? — Parmi les hommes. — Où sont maintenant mes père et mère ? — Et aussitôt il les vit qui pleuraient dans la demeure des Nâgas. Il s'y rendit donc, et quand il y fut arrivé, il leur fit la question suivante : Pourquoi donc pleurez-vous, ô mon père et ma mère? O Ârya, lui répondirent les deux Nâgas, notre Nâga kumâra, qui était au monde depuis longtemps, a été enlevé par Suparṇin, le roi des oiseaux. C'est moi-même qui

suis ce Nâga kumâra, reprit le Religieux[1]. — Ârya, lui dirent les deux Nâgas, la nature d'un Nâga est tellement mauvaise, que nous ne comprenons pas comment un tel être pourrait entrer dans la voie d'une heureuse existence, à plus forte raison comment il pourrait se mettre en possession d'une condition telle [que celle d'Arhat]. Mais ayant par les soins de leur fils recouvré la mémoire, ils se jetèrent à ses pieds et lui dirent : Est-il possible, ô Ârya, que tu aies acquis une telle réunion de qualités? Si tu as besoin d'aliments, nous, nous avons besoin de vertu; viens donc chaque jour ici prendre ton repas, et quand tu l'auras pris, retire-toi. En conséquence le Religieux venait chaque jour dans la demeure des Nâgas se nourrir d'ambroisie divine, et après il se retirait.

« Il y avait un novice qui habitait avec lui. Les autres Religieux dirent au jeune homme : Novice, où ton Maître va-t-il prendre son repas, et d'où revient-il après? Je l'ignore, répondit le novice. Les Religieux lui dirent alors : Il va chaque jour se nourrir d'ambroisie divine dans la demeure des Nâgas, et il revient ensuite. Pourquoi donc ne vas-tu pas avec lui? Mon maître, reprit le novice, a de grandes facultés surnaturelles, une grande puissance, c'est pour cela qu'il va [où il veut]; comment pourrais-je me transporter [où il va]? Les Religieux lui répondirent : Quand il fera usage, pour partir, de sa puissance surnaturelle, prends le bout de son manteau. Et ne tomberai-je pas? répliqua le novice. Bhadra mukha, lui dirent les Religieux, quand bien même le Sumêru, ce roi des montagnes, serait suspendu à l'extrémité du manteau de ton maître, il ne tomberait pas, à plus forte raison ne tomberas-tu pas toi-même.

« Ce fut à l'endroit où disparaissait son maître que le novice prit la résolution de saisir le moment [de l'accompagner]. S'étant donc rendu à l'endroit où le Religieux cessait d'être visible, le novice s'y assit; et réfléchissant qu'il allait disparaître, il saisit l'extrémité de son vêtement. Les deux Religieux se dirigèrent alors à travers le ciel, et bientôt ils furent vus par les Nâgas; on traça deux cercles dont on nettoya l'intérieur pour qu'ils pussent s'y asseoir. Le maître fit alors cette réflexion : Pour qui donc est

[1] La version tibétaine ajoute : « Après ma mort je naquis dans la maison d'un Brâhmane exact à l'accomplissement des six cérémonies; et étant entré dans la vie religieuse sous l'enseignement de Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli, j'ai obtenu par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, de voir face à face l'état d'Arhat. »

préparé cet autre siége? Et aussitôt retournant la tête, il vit le novice et lui dit : Bhadra mukha, tu es donc venu aussi?—Oui, maître, je suis venu [avec toi]. C'est bien, se dirent en eux-mêmes les Nâgas : Cet Ârya possède de grandes facultés surnaturelles, il a une grande puissance; il a le droit de se faire servir de l'ambroisie divine; mais cet autre Religieux qui l'accompagne n'a pas ce droit-là;* il faut donc lui servir une nourriture vulgaire*[1]. En conséquence les Nâgas donnèrent au maître de l'ambroisie divine, et au disciple une nourriture ordinaire.

« Ce dernier portait le pot de son maître; il le prit et y trouva une petite portion de nourriture. Il la mit dans sa bouche; elle avait la saveur de la divine ambroisie. Le novice fit alors cette réflexion : Ces Nâgas sont avares: nous voilà assis deux ensemble, et ils donnent à l'un de l'ambroisie divine, et à moi des aliments vulgaires. En conséquence il se mit à prononcer la prière suivante : Si j'ai rempli les devoirs de la vie religieuse sous le bienheureux Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli, qui n'a pas de supérieur et qui est grandement digne d'hommages, puissé-je par l'effet de cette racine de vertu, faire sortir par la mort un Nâga de la demeure de ses semblables, et y renaître moi-même [à sa place]! Et aussitôt le novice se mit à répandre de l'eau de ses deux mains [pour détruire un Nâga qu'il avait désigné]. Ce dernier se sentit bientôt atteint d'une douleur à la tête, et il dit [au maître]: O Ârya, ce novice a conçu une méchante pensée; détourne-le [de la mettre à exécution]. Bhadra mukha, dit l'Ârya au novice, l'existence des Nâgas est une vie de misère; renonce à ton dessein. Mais le novice récita la stance suivante : Cette pensée s'est emparée de moi, je ne puis plus m'en détacher; je verse, seigneur, de mes deux mains de l'eau pendant le temps que j'existe en ce monde. Quand il eut ainsi fait sortir par la mort le Nâga de la demeure de ses semblables, il y naquit de nouveau lui-même [à sa place]. C'est là, ô Religieux, que le Nâga kumâra [Bhadra mukha] a commencé à éprouver de la foi[2].

« Les Religieux qui sentaient des doutes s'élever dans leur esprit, adressèrent la question suivante au bienheureux Buddha, qui tranche tous les

[1] La phrase renfermée entre deux étoiles est empruntée à la version tibétaine; elle est absolument nécessaire au récit.

[2] Ici se termine le morceau intitulé : « Légende du Nâga kumâra, ou du prince Nâga, » tel que le donnent nos manuscrits du Divya avadâna. Ce qui suit est la fin de l'histoire de Saṁgha rakchita.

doutes : Quelle action, seigneur, avait donc faite le respectable Saṁgha rakchita, pour que le résultat de cette action fût qu'il naquît dans une famille riche, fortunée, jouissant d'une grande fortune; qu'il entrât dans la vie religieuse en présence de Bhagavat; que par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, il vît face à face l'état d'Arhat, et qu'il accomplît ainsi [que tu l'as dit] l'œuvre de la conversion? Bhagavat répondit : Saṁgha rakchita, ô Religieux, a fait et accumulé des actions * qui ont atteint à leur achèvement, dont les causes sont arrivées à leur maturité, qui l'ont accompagné comme la lumière [accompagne le corps qui la produit], qui devaient nécessairement avoir un terme. Quel autre [que moi] connaîtra distinctement les actions faites et accumulées par Saṁgha rakchita? Les actions faites et accumulées, ô Religieux, n'arrivent pas à leur maturité dans les éléments extérieurs, soit de la terre, soit de l'eau, soit du feu, soit du vent; mais c'est seulement dans les [cinq] attributs intellectuels, dans les [six] parties constitutives du corps, et dans les [cinq] organes des sens, véritables éléments de tout individu, que les actions faites et accumulées, les bonnes comme les mauvaises, arrivent à leur maturité.

« Les œuvres ne sont pas détruites, fût-ce même par des centaines de Kalpas; mais quand elles ont atteint leur perfection et leur temps, elles rapportent des fruits pour les créatures douées d'un corps[1].

« Jadis, ô Religieux, dans ce Bhadra Kalpa même où nous sommes, quand les créatures avaient une existence de vingt mille années, il parut au monde un précepteur nommé Kâçyapa, et doué des qualités énumérées plus haut. Saṁgha rakchita, qui était entré dans la vie religieuse sous l'enseignement de ce Buddha, remplissait les devoirs de serviteur [de la Loi]. Avec lui vivaient alors cinq cents autres Religieux, et la capitale du district était d'ordinaire la résidence d'une grande foule de gens. Le serviteur de la Loi avait pour eux tous une grande bienveillance. De cette manière il accomplit en ce lieu, pendant toute la durée de son existence, les devoirs de la vie religieuse; mais il n'acquit pas [pour cela] la moindre réunion de qualités. Au bout d'un certain temps il tomba malade. Quand on lui eut donné des médicaments faits de racines, de tiges, de feuilles, de fleurs et de fruits,

[1] Ce morceau, depuis le mot marqué par une étoile, est emprunté à la fin de l'histoire de Pûrṇa, ci-dessus, p. 273; le texte sanscrit se contente de le rappeler par la formule ordinaire *pûrvavat*, « comme plus haut; » la version tibétaine le reproduit en entier.

on vit qu'il était désespéré. Alors, à l'instant de sa mort, il se mit à prononcer la prière suivante : Puisque j'ai rempli, pendant toute la durée de mon existence, les devoirs de la vie religieuse sous le bienheureux Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli, qui est sans supérieur et qui est grandement digne d'hommages, sans avoir pu acquérir la moindre réunion de qualités, puissé-je, par l'effet de cette racine de vertu, entrer dans la vie religieuse sous l'enseignement de ce jeune Brâhmane nommé Uttara, auquel le bienheureux Kâçyapa, le Buddha parfaitement accompli, a prédit que dans l'avenir, quand la durée de l'existence des créatures serait de cent ans, il serait certainement un Buddha[1]! Puissé-je arriver sous ce Buddha, par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, à voir face à face l'état d'Arhat!

« Quelque temps après, ceux qui vivaient avec lui vinrent le trouver et lui dirent: As-tu, ô maître, acquis une réunion de qualités quelconque? Aucune, répondit le malade. — Quelle prière alors as-tu adressée? — Celle-ci et celle-là. Et nous aussi, ô maître, reprirent les Religieux, puissions-nous, après avoir recherché le maître en qualité d'ami vertueux, arriver par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, à voir face à face l'état d'Arhat en présence du même bienheureux Buddha! La foule de gens qui résidaient dans la capitale du district apprit que l'Ârya était tombé malade; en conséquence tous vinrent le trouver et lui dirent: L'Ârya a-t-il acquis une réunion de qualités quelconque? Aucune, répondit le malade. — Quelle prière alors a-t-il adressée? — Celle-ci et celle-là. Et nous aussi, reprirent les habitants; puissions-nous, après avoir recherché l'Ârya en qualité d'ami vertueux, arriver par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, à voir face à face l'état d'Arhat!

« Maintenant, ô Religieux, comprenez-vous cela? Celui qui remplissait les devoirs de serviteur, c'était le Religieux Sam̃gha rakchita lui-même. Les cinq cents personnes avec lesquelles il vivait, ce sont les cinq cents Rĭchis eux-mêmes. La foule de gens qui résidaient dans la capitale du district, ce sont les cinq cents marchands. Parce qu'il remplit alors les devoirs de serviteur de la Loi, le résultat de cette conduite a été qu'il est né dans une

[1] Cet Uttara n'est autre que Çâkyamuni lui-même dans une de ses anciennes existences; il supposait qu'en vertu de sa puissance surnaturelle, il avait souvenir de son existence comme Brâhmane, dans le temps que Kâçyapa était Buddha.

famille riche, fortunée, jouissant d'une grande fortune. Parce qu'il prononça au moment de sa mort la prière que j'ai rapportée, le résultat de cette action a été qu'après avoir embrassé la vie religieuse en ma présence, il est arrivé par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal à voir face à face l'état d'Arhat, et qu'il a accompli, comme je l'ai dit, l'œuvre de la conversion.

« C'est ainsi, ô Religieux, qu'aux actions entièrement blanches est réservée une récompense entièrement blanche aussi, comme il a été dit ailleurs[1]. »

Le morceau qu'on vient de lire nous permet d'apprécier à quels minutieux détails descendent quelquefois les traités où sont mises en pratique les règles relatives à la Discipline. Une collection complète de légendes de ce genre ne nous laisserait probablement rien ignorer de ces règles; elle nous ferait connaître surtout avec exactitude les devoirs auxquels le régime de la vie commune soumettait les Religieux. Ceux de ces devoirs qui se représentent le plus souvent dans les légendes du Népâl, sont l'obligation qui est imposée à chaque Religieux de prendre son repas avec ceux qui vivent dans le même monastère, et la défense de jamais refuser à un hôte les secours dont il a besoin. Cette dernière prescription repose sur les belles idées des Orientaux touchant les devoirs de l'hospitalité; mais les Buddhistes, par suite de leur prédilection pour les sentiments moraux, ont fait une application spéciale de ces idées, et se sont attachés à les faire entrer dans la pratique de la vie religieuse, qu'ils présentent toujours comme l'idéal de la vie de l'homme en ce monde. Là paraît le caractère propre du Buddhisme, doctrine où domine la morale pratique, et qui se distingue ainsi du Brâhmanisme, où la spéculation philosophique d'une part, et la mythologie de l'autre, occupent certainement une plus grande place[2]. Par là aussi le Buddhisme témoigne clairement de sa postériorité à l'égard du Brâhmanisme. Si en effet les systèmes moraux ne sont nés qu'à la suite des systèmes ontologiques, ce qui est établi de la manière la plus positive

[1] C'est-à-dire que la fin du discours de Çâkyamuni n'est donnée qu'en abrégé, et qu'il faut le compléter par la formule qui termine l'histoire de Pûrṇa, ci-dessus, p. 274.

[2] Erskine avait déjà très-judicieusement reconnu et exprimé le caractère en général très-peu moral de la mythologie indienne, et pour le dire en un mot, du Brâhmanisme considéré comme religion populaire. (*Transact. of the lit. Soc. of Bombay*, t. I, p. 205.)

par l'histoire de la philosophie grecque, le Buddhisme doit nécessairement, et si l'on peut s'exprimer ainsi, génétiquement être postérieur au Brâhmanisme. Sans doute les éléments de la science brâhmanique ne sont pas exclusivement ontologiques, et l'étude de l'homme moral y paraît déjà; mais les recherches spéculatives n'y sont pas moins le principe dominant qui donne à l'ensemble du Brâhmanisme une direction uniforme. Il ne faut pas d'ailleurs s'exagérer l'importance de celles d'entre les compositions indiennes, telles que les Purâṇas, où la morale joue un rôle considérable. Car sans rappeler que ce serait faire un anachronisme, ou tout au moins susciter une question historique fort obscure, que d'introduire les Purâṇas dans une comparaison du Buddhisme avec le Brâhmanisme, on peut dire que la morale des Purâṇas est trop engagée dans les pratiques extérieures que ces livres recommandent, pour être mise au niveau de celle du Buddhisme, qui par son principe de charité universelle a conquis le premier rang parmi les anciennes religions de l'Asie.

Ces considérations ne sont pas aussi étrangères qu'on le pourrait croire au sujet qui nous occupe dans la présente section. Outre qu'en signalant le Buddhisme comme une doctrine essentiellement morale, elles appellent l'attention des philosophes sur un des caractères qui le distinguent le plus nettement du Brâhmanisme, elles ont un rapport direct et une connexion intime avec la matière de la Discipline. Qu'est-ce en effet que la Discipline pour un corps de Religieux, si ce n'est l'ensemble des prescriptions qui assurent et régularisent la pratique des devoirs? Et si ces devoirs sont en grande partie de ceux que la morale impose, c'est-à-dire de ceux auxquels la conscience humaine reconnaît un caractère obligatoire, la Discipline ne devient-elle pas en quelque sorte la forme de la morale dont elle exprime les arrêts? Cela est d'autant plus vrai, que les systèmes religieux accordent une part plus considérable à la morale et une moindre au dogme. Dans de tels systèmes, la Discipline grandit avec la théorie des devoirs dont elle est la sauvegarde, en même temps que le culte décroît avec le dogme dont il exprime les conceptions sous une forme extérieure. Je n'ai pas à développer ici le côté général de ces remarques; mais il importait de les indiquer en passant, pour dire qu'elles s'appliquent avec une entière rigueur au Buddhisme. Il y a peu de croyances en effet qui reposent sur un aussi petit nombre de dogmes, et même qui imposent au sens commun moins de

sacrifices. Je parle ici en particulier du Buddhisme qui me paraît être le plus ancien, du Buddhisme humain, si j'ose ainsi l'appeler, qui est presque tout entier dans des règles très-simples de morale, et où il suffit de croire que le Buddha fut un homme qui parvint à un degré d'intelligence et de vertu que chacun doit se proposer comme l'exemple de sa vie. Je le distingue à dessein de cet autre Buddhisme des Buddhas et des Bôdhisattvas de la contemplation, et surtout de celui d'Âdibuddha, où les inventions théologiques rivalisent avec ce que le Brâhmanisme moderne a conçu de plus compliqué. Dans ce second âge du Buddhisme le dogme se développe, et la morale, sans disparaître entièrement, n'est plus le principal objet de la religion. La Discipline perd en même temps de sa force, comme au Népâl, pour ne citer qu'un exemple, où il s'est formé une classe nouvelle de Religieux mariés, institution qui eût été impossible au temps de Çâkya et de ses premiers disciples [1].

Nous sommes ici naturellement amenés à nous occuper du culte et des objets auxquels il s'adresse, ou pour parler d'une manière générale, de la pratique de la religion; car sans cette pratique le Buddhisme serait une simple philosophie morale. C'est en ce point surtout que se vérifie l'exactitude des remarques indiquées tout à l'heure. A une religion qui a peu de dogmes, il suffit d'un culte simple; et dans le fait, rien ne l'est plus que celui qui est imposé au peuple par la loi du Buddha. Il est sans doute utile de distinguer ici et les époques et les pays; mais en nous en tenant au Buddhisme indien, je n'hésite pas à dire que la religion, telle qu'on la voit dans les Sûtras et dans les légendes, exprime non moins fidèlement qu'aucune autre partie de ces livres, l'esprit véritable et le caractère primitif de la doctrine attribuée à Çâkya.

[1] Je veux parler des *Vadjra âtchâryas*, qui ont femmes et enfants, et qui n'en sont pas moins voués à la pratique des devoirs extérieurs du Buddhisme. (*Trans. of the Roy. As. Society*, t. II, p. 245.) C'est à cette singulière classe de Religieux qu'appartenait le Buddhiste de Lalita patan, auquel M. Hodgson dut une partie de ses premiers renseignements sur la doctrine de Çâkya. (*Ibid.* p. 231.) M. Hodgson est le premier qui ait bien apprécié cet ordre bizarre de prêtres, qu'il regarde avec juste raison comme une invention moderne d'un Buddhisme dégénéré. « De la décadence graduelle « des institutions monastiques aujourd'hui tom- « bées entièrement en désuétude au Népâl, est « sorti le *Vadjra âtchârya*, qui est le seul mi- « nistre des autels, et dont le nom, les fonc- « tions et l'existence même, non-seulement « ne sont pas justifiés par les écritures bud- « dhiques, mais encore sont en opposition di- « recte avec leur esprit et leur tendance. » (*Ibid.* p. 256.)

Dans l'état où nous sont parvenus les textes qui servent de base à mes recherches, il n'est pas facile de voir si Çâkyamuni s'occupa du culte et s'il en détermina les formes. Ce que nous apprennent à ce sujet les Sûtras et les légendes appartient en effet moins au Maître qu'à ses premiers disciples; et en lui attribuant l'institution d'une religion complète avec un culte régulier, on s'expose à commettre un grave anachronisme. Il est évident *à priori* que le culte devait être pour Çâkya un objet de peu d'importance; les Sûtras nous donnent même la preuve directe qu'il mettait l'accomplissement des devoirs moraux bien au-dessus de la pratique des cérémonies religieuses. J'ai cité ailleurs un fragment où je crois voir l'expression de sa pensée véritable. « Brahmâ, s'écrie-t-il, habite les maisons où les fils vénèrent « leur père et leur mère[1]. » A la vérité, Brahmâ est le Dieu des Brâhmanes, à l'autorité desquels Çâkya prétend se soustraire; et cet axiome de morale peut passer pour une attaque dirigée contre la religion brâhmanique en particulier, et non contre toute religion en général. Si cependant l'on réfléchit que Çâkya ne pouvait parler que du culte qui existait de son temps, on reconnaîtra dans cette maxime la déclaration claire, et on peut le dire, courageuse pour un Indien, de l'indépendance de la morale à l'égard de la religion. Je n'hésite pas, pour ma part, à croire que Çâkya n'a pas eu la pensée de substituer aux objets et aux formes du culte populaire des objets nouveaux d'adoration et des formes nouvelles de culte. Il a vécu, il a enseigné et il est mort en philosophe; et son humanité est restée un fait si incontestablement reconnu de tous, que les légendaires auxquels coûtaient si peu les miracles, n'ont pas même eu la pensée d'en faire un Dieu après sa mort. Il fallait des sectaires aussi indifférents à la vérité que les Vichṇuvites pour transformer Çâkya en une incarnation de leur héros[2].

[1] Ci-dessus, sect. II, p. 133.

[2] *Bhâgavata purâṇa*, l. I, ch. 3, st. 24. L'autorité la plus ancienne qu'on puisse jusqu'à présent citer en faveur de cette identification du Buddha (Çâkyamuni) avec le Dieu brâhmanique Vichṇu, est probablement l'inscription de 1005 de l'ère de Vikramâditya, ou 948 de notre ère, trouvée à Buddha Gayâ, et publiée, il y a déjà longtemps, dans les Recherches Asiatiques par Ch. Wilkins. (*Rech. Asiat.* t. I, p. 308, trad. franç.) Cette inscription, si elle est authentique, est certainement le résultat de ce syncrétisme moderne dont les exemples abondent dans l'Inde. Depuis que le Brâhmanisme a reconquis sur le Buddhisme un ascendant incontesté, les Brâhmanes, bien servis en cela par l'ignorance populaire, n'ont négligé aucune occasion de rattacher à leur croyance les monuments encore aujourd'hui debout qui attestent l'ancienne existence du Buddhisme.

Le culte est si peu de chose dans le Buddhisme, qu'il n'y a aucun inconvénient à en parler avant d'avoir énuméré les objets auxquels il s'adresse, quoiqu'à vrai dire, ce soit là renverser l'ordre logique. Les cérémonies religieuses consistent en offrandes de fleurs et de parfums que l'on accompagne du bruit des instruments et de la récitation de chants et de prières pieuses. Du reste, aucune trace de sacrifice sanglant ni d'offrandes transmises à la Divinité par l'intermédiaire du feu; d'abord parce que le premier des préceptes fondamentaux de la morale buddhique est de ne tuer rien de ce qui vit, ensuite parce que la théorie du Vêda, suivant laquelle les Dieux se nourrissent de ce qu'on offre au feu, qui est leur messager sur la terre, est radicalement incompatible avec les idées buddhiques. Le culte, en effet, ne s'adresse pas chez les Buddhistes à un Dieu unique, ou à une foule d'êtres divins que l'imagination du Brâhmane entrevoit, le premier caché dans le monde, les seconds dispersés dans les éléments; il n'a que deux objets : la représentation figurée de Çâkyamuni le fondateur de

Les ruines des palais, les Topes, les cavernes, tout a changé de nom, et les héros brâhmaniques de la mythologie comme ceux de l'histoire, se sont vus de jour en jour honorés dans des lieux qui avaient eu originairement une destination moins orthodoxe. La curieuse description des provinces orientales de l'Inde, qu'on a extraite des papiers d'un excellent observateur, Buchanan Hamilton, est remplie de faits de ce genre qu'il serait superflu de citer ici. Je me contente d'avertir que ces faits sont nombreux dans le premier volume de cette compilation. Quand j'ai supposé que l'authenticité de l'inscription pouvait être contestée, c'est au point de vue buddhique que j'ai entendu parler; je n'en crois pas moins à la solidité des conclusions que M. Wilson a déjà tirées de cette inscription, dans la savante préface de son Dictionnaire sanscrit. (*Sanscr. Diction.* Préf. p. xij et xiij, éd. 1819.) Cette inscription ne peut en aucune manière être une autorité pour le Buddhisme; au contraire c'est une preuve évidente à mes yeux que dès le milieu du x[e] siècle le Brâhmanisme avait, momentanément du moins, repris un ascendant marqué dans cet ancien et célèbre asile du culte de Çâkya. Au reste, M. Schmidt s'est déjà très-nettement expliqué contre la théorie qui veut que le dernier Buddha soit une incarnation de Vichṇu; il a mille fois raison quand il dit qu'il n'y en a pas la moindre trace dans le Buddhisme ancien. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 118.) Le judicieux Erskine ne s'y était pas trompé davantage, et rien n'est plus juste ni plus frappant que cette remarque, qui me paraît digne d'être reproduite ici textuellement : « Jamais le Buddha « brâhmanique ne sera reconnu par les Buddhistes véritables comme le même que le « sage qui fait l'objet de leur culte; car il doit « son origine aux principes d'une mythologie « différente de la leur. » (*Transact. of the lit. Soc. of Bombay*, t. III, p. 501.) On peut voir encore les excellentes remarques faites par M. G. de Humboldt, sur l'inscription que je citais tout à l'heure, dans son grand ouvrage de la langue kawi. (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 175, note 1; p. 263 et 264, note 1.)

la doctrine, et les édifices qui renferment une portion de ses os. Une image et des reliques, voilà tout ce qu'adorent les Buddhistes; aussi chez eux le culte s'appelle-t-il *Pûdjâ* ou honneur, tandis que chez les Brâhmanes il se nomme *Yadjña* ou sacrifice.

Ce culte si simple est le seul qui paraisse dans les textes du Népâl; il n'y a, sous ce rapport, presque aucune distinction à faire entre les diverses classes de livres que j'ai signalées dans la seconde partie du présent Mémoire; seulement les Sûtras développés justifient leur titre en ce point comme dans tous les autres. Ils racontent avec diffusion la pompe et la richesse des offrandes; mais, sauf les observations que je ferai plus bas, ils ne changent rien à la nature des objets d'adoration qui figurent dans les Sûtras et dans les légendes dont nous nous occupons surtout en ce moment. Là, comme dans les traités que je crois les plus rapprochés de la prédication de Çâkya, ce qu'on adore, c'est l'image du Buddha représenté assis, les jambes croisées, dans l'attitude de la méditation ou de l'enseignement; c'est encore le monument qui renferme une partie de ses reliques.

Il est fort intéressant de voir comment les rédacteurs des légendes essaient de faire remonter jusqu'au temps de Çâkya lui-même l'origine de ce culte, qui n'a certainement pris naissance qu'après lui. L'adoration de la personne visible de Çâkya n'est nulle part indiquée; car Çâkya, tant qu'il vit, n'est toujours qu'un homme, même pour ses disciples les plus fervents; mais celle de son image se montre déjà dans des légendes tout à fait caractéristiques et dont l'intention est manifeste. J'ai déjà fait allusion au voyage miraculeux que Çâkyamuni fit au ciel, et j'ajoute ici que Udâyana Vatsa, roi de Kâuçambhî, pria un des premiers disciples de Çâkya de reproduire pour lui l'image du Maître, qui tardait trop à redescendre sur la terre[1]. Le disciple se rendit au désir du roi, et fit avec le plus précieux bois de santal une statue qui représentait le Buddha debout et les mains réunies dans la position d'un homme qui enseigne. Cette légende, il est vrai, ne prouve pas plus que ne fait un miracle, et elle est probablement en partie de l'invention des Mongols; mais je puis citer un fragment d'un Avadâna, dont le témoignage est plus instructif.

Rudrâyaṇa, roi de Rôruka, venait d'envoyer à Bimbisâra, roi de Râdjagrïha, une armure douée de vertus merveilleuses et toute couverte de joyaux.

[1] *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 15.

« A la vue de ce présent le roi Bimbisâra fut frappé de surprise; il fit appeler des hommes experts à juger des pierres précieuses et leur dit : Fixez le prix de cette armure. O roi, répondirent les joailliers, chacune de ces pierres est hors de prix; c'est une règle que quand on ne peut pas déterminer le prix d'une chose, on en fixe la valeur à dix millions [de pièces]. Le roi Bimbisâra dit alors avec chagrin : Quel présent pourrai-je envoyer en retour au roi de Rôruka? Puis il fit cette réflexion : Le bienheureux Buddha [est maintenant dans le royaume]; il connaît par sa science sans égale ce que c'est qu'un roi généreux; il possède des moyens surnaturels; j'irai [auprès de lui], j'irai trouver le bienheureux Buddha. Ayant donc pris l'armure, il se rendit au lieu où se trouvait Bhagavat; et quand il y fut arrivé, ayant salué, en les touchant de la tête, les pieds de Bhagavat, le roi Bimbisâra lui parla ainsi : Dans la ville de Rôruka, seigneur, habite un roi nommé Rudrâyaṇa; c'est mon ami, quoique je ne l'aie jamais vu; il m'a envoyé en présent une armure formée de cinq parties. Quel présent lui ferai-je en retour? Fais tracer sur une pièce d'étoffe, lui répondit Bhagavat, la représentation du Tathâgata, et envoie-la-lui en présent.

« Bimbisâra fit appeler des peintres et leur dit : Peignez sur une pièce d'étoffe l'image du Tathâgata. Les Buddhas bienheureux ne sont pas faciles à aborder; c'est pourquoi les peintres ne purent saisir l'occasion de [peindre] Bhagavat. Ils dirent donc à Bimbisâra : Si le roi donnait un repas à Bhagavat dans l'intérieur de son palais, il nous serait possible de saisir l'occasion de [peindre] le Bienheureux. Le roi Bimbisâra ayant donc invité Bhagavat à venir dans l'intérieur de son palais, lui donna un repas. Les bienheureux Buddhas sont des êtres qu'on ne se lasse pas de regarder. Quel que fût celui des membres de Bhagavat que regardaient les peintres, ils ne pouvaient se lasser de le contempler. C'est pourquoi ils ne purent saisir le moment de le peindre. Bhagavat dit alors au roi : Les peintres auront de la peine, ô grand roi; il leur est impossible de saisir le moment de [peindre le] Tathâgata, mais apporte la toile. Le roi l'ayant apportée, Bhagavat y projeta son ombre et dit aux peintres : Remplissez de couleurs ce contour; puis il faudra écrire au-dessous les formules de refuge ainsi que les préceptes de l'enseignement; il faudra y tracer, tant dans l'ordre direct que dans l'ordre inverse, la production des causes [successives de l'existence], qui se compose de douze termes; et on y écrira ces deux stances :

« Commencez, sortez [de la maison]; appliquez-vous à la loi du Buddha; anéantissez l'armée de la mort comme un éléphant renverse une hutte de roseaux.

« Celui qui marchera sans distraction sous la discipline de cette loi, échappant à la naissance et à la révolution du monde, mettra un terme à la douleur.

« Si quelqu'un demande ce que sont ces sentences, il faudra répondre : La première est l'introduction, la seconde l'enseignement, la troisième la révolution du monde, la quatrième l'effort.

« Les peintres écrivirent tout ce que Bhagavat leur avait dicté; puis Bhagavat dit au roi Bimbisâra : Grand roi, adresse à Rudrâyaṇa une lettre ainsi conçue : Cher ami, je t'envoie en présent ce qu'il y a de plus précieux dans les trois mondes. Il faut que [pour recevoir ce cadeau], tu fasses orner la route dans une étendue de deux Yôdjanas et demie; il faut que tu sortes toi-même avec un corps d'armée composé de quatre espèces de troupes; il faut que tu places ce présent dans un lieu large et ouvert, et que tu ne le découvres qu'après l'avoir adoré et lui avoir rendu de grands honneurs. L'observation de ce que je te recommande t'assurera la possession d'un grand nombre de mérites.

« Le roi Bimbisâra ayant écrit la lettre telle qu'elle lui était dictée, l'envoya au roi Rudrâyaṇa, auquel elle fut présentée. Rudrâyaṇa l'ayant lue, en éprouva quelque impatience; et ayant appelé ses conseillers, il leur dit : Quel peut donc être, seigneurs, le présent que m'envoie Bimbisâra, pour qu'il faille que je lui rende de tels honneurs? Équipez un corps d'armée composé de quatre espèces de troupes, et allons ravager son royaume. Les conseillers répondirent : Grand roi, Bimbisâra passe pour être un prince magnanime; il ne peut t'avoir envoyé en retour de tes dons un présent ordinaire. Exécute de point en point ce qu'il te recommande; s'il arrive que le roi ne soit pas satisfait, nous saurons bien trouver l'occasion [de le venger]. Qu'il soit ainsi, reprit Rudrâyaṇa. En conséquence on fit orner la route dans une étendue de deux Yôdjanas et demie; le roi sortit lui-même avec un corps d'armée composé de quatre espèces de troupes; le présent, introduit dans la ville, fut placé dans un lieu large et ouvert, et on ne le découvrit qu'après l'avoir adoré et lui avoir rendu de grands honneurs.

« Il y avait en ce moment [dans la ville] des négociants venus avec des

marchandises qu'ils avaient apportées du Madhyadêça. Dès qu'ils virent la représentation du Buddha, ils s'écrièrent tous d'une voix unanime : Adoration au Buddha! Le roi entendant ce nom de Buddha, dont il n'avait pas ouï parler jusqu'alors, sentit ses poils se hérisser sur tout son corps, et dit aux marchands : Quel est celui que vous nommez Buddha? Les marchands répondirent : Grand roi, c'est le prince de la race des Çâkyas, né sur le flanc de l'Himavat, au bord de la rivière Bhâgîrathî, non loin de l'ermitage du Rĭchi Kapila. A sa naissance les Brâhmanes, qui connaissent l'avenir, firent cette prédiction : S'il reste dans la maison, comme chef de famille, ce sera un roi Tchakravartin, qui sera vainqueur à la tête de quatre espèces de troupes, qui sera juste et roi de la Loi; qui possédera les sept joyaux, les sept choses précieuses, qui sont : le joyau des chars, le joyau des éléphants, le joyau des chevaux, le joyau des femmes, le joyau des chefs de maison, le joyau des généraux, lequel forme la septième des choses précieuses. Il aura cent fils, braves, pleins de beauté, destructeurs des armées de leurs ennemis. Ayant conquis la totalité de la grande terre jusqu'aux limites de l'Océan, il en fera disparaître toutes les causes de tyrannie et de misère; il y régnera sans punir, sans user du glaive, d'une manière juste et paisible. Si au contraire rasant sa chevelure et sa barbe, et se couvrant de vêtements de couleur jaune, il sort de la maison pour entrer avec une foi parfaite dans la vie religieuse, ce sera un Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha. C'est là celui qu'on appelle le Buddha, et dont le nom retentit dans le monde; et ce tableau représente son image. — Et qu'est-ce que ceci? — C'est l'introduction. — Et ceci? — Les préceptes de l'enseignement. — Et ceci? — La révolution du monde. — Et ceci? — L'effort. Le roi comprit bien la production des causes [successives de l'existence], qui était exposée tant dans l'ordre direct que dans l'ordre inverse[1].

« Ensuite Rudrâyaṇa entouré de ses ministres, repoussant toutes les

[1] Cette énumération des causes successives de l'existence rappelle le cercle qui entoure ce tableau du Ciel, de la Terre et des Enfers, qu'a reproduit Georgi d'après un dessin tibétain. (*Alphab. tibet.* p. 485.) Cet auteur, dont la compilation renferme de curieux renseignements qui mériteraient d'être vérifiés et extraits du fatras au milieu duquel il les a noyés, donne les noms tibétains correspondants aux douze scènes qui composent ce cercle. (*Ibid.* p. 499.) Ces noms ne sont autre chose que la traduction tibétaine des termes sanscrits par lesquels les Buddhistes désignent les *Nidânas* ou causes successives de l'existence, sur lesquelles je reviendrai plus bas, dans la section de la Métaphysique.

affaires et tout autre objet, s'assit le matin les jambes croisées, le corps droit; et replaçant sa mémoire devant son esprit, il se mit à réfléchir sur la production des causes [successives de l'existence], qui se compose de douze termes, en l'envisageant tant dans l'ordre direct que dans l'ordre inverse, de cette manière : « Cela étant, ceci est; de la production de « cela, ceci est produit, » et en commençant par « les concepts ont pour « cause l'ignorance, » jusqu'à ce qu'il arrivât à l'anéantissement de ce qui n'est qu'une grande masse de maux. Pendant qu'il réfléchissait ainsi sur la production des causes, qui se compose de douze termes, en l'envisageant dans l'ordre direct, fendant avec la foudre de la science la montagne d'où l'on croit voir que c'est le corps qui existe, montagne qui s'élève avec vingt sommets, il vit face à face la récompense de l'état de Çrôta âpatti; et quand il eut reconnu les vérités, il récita cette stance :

« La vue de la science a été purifiée [en moi] par le Buddha, qui est le joyau du monde; adoration à ce bon médecin dont cette guérison est certainement l'ouvrage[1]! »

J'ai rapporté ce morceau en entier, parce qu'il fait connaître les commencements du culte adressé à Çâkya. La légende nous donne ici plus d'un renseignement précieux. J'admets qu'elle commette cet anachronisme ordinaire et si facilement explicable, qui consiste à placer au temps de Çâkya ce qui est le fait de ses disciples; mais ce point une fois accordé, il n'en est pas moins vrai qu'elle nous révèle l'origine et la destination des images de Çâkya. C'est sur une toile qu'est peinte la figure du Buddha, et cette toile est envoyée à un roi, comme le plus beau présent qu'un prince ami puisse lui faire. Cette image est destinée à éveiller en lui le désir de connaître la doctrine du Maître accompli dont elle exprime les traits. Et comme pour ne laisser aucun doute sur cette destination, Çâkya ordonne qu'on inscrive les formules sacramentelles, véritable acte de foi des Buddhistes; les préceptes de l'enseignement, que j'ai montré être identiques avec les principales règles de la Discipline[2]; enfin la partie la plus haute de la doctrine,

[1] *Rudrâyaṇa*, dans *Divya avad.* f. 410 *a* sqq. de mon manuscrit.

[2] Voyez ci-dessus, p. 304. Il n'est pas probable qu'on écrivît la totalité des règles de la Discipline : si même la légende repose sur un fonds de vérité, le contraire est certain; car au temps de Çâkya, les préceptes de l'enseignement ne devaient pas être aussi nombreux qu'ils

savoir la théorie des causes de l'existence; le tout accompagné d'un appel inspiré par le prosélytisme. On voit par là quel rapport intime dut exister dans l'origine entre la doctrine et l'image de Çâkya. Cette image avait pour objet principal de réveiller le souvenir de l'enseignement du Maître; et elle ne pouvait manquer d'y réussir, quand elle était, comme le dit ici la légende, accompagnée du résumé de cet enseignement. Cette alliance de la doctrine avec le principal objet du culte s'est continuée pendant tous les âges du Buddhisme. On en trouve des traces non-seulement dans l'Inde, mais encore dans les pays où le prosélytisme a transporté cette croyance; et parmi les statuettes de Çâkya que les recherches des voyageurs anglais ramènent chaque jour à la lumière, on en a déjà recueilli un très-grand nombre qui portent sur leur base le célèbre axiome de métaphysique plusieurs fois cité, par lequel la connaissance approfondie de l'origine et de la fin des êtres est attribuée au Buddha[1].

On comprend en même temps par là pourquoi les légendes s'occupent si souvent de la beauté physique de Çâkya. Tout le monde sait en effet que les Buddhistes attribuent au fondateur de leur doctrine la possession de

le sont devenus depuis, et ils se bornaient sans doute aux cinq règles fondamentales, qui sont: ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre d'adultère, ne pas mentir, ne pas boire de liqueurs enivrantes. (A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 104.)

[1] Je renvoie, pour les preuves de ce fait en ce qui touche l'Inde, au Journal asiatique du Bengale publié par Prinsep. Et quant aux pays où le Buddhisme n'est pas indigène, je ne citerai qu'un exemple pris à Java, parce qu'il a le mérite de montrer de quel point le Buddhisme est parti pour arriver jusque dans cette île. Je veux parler de l'inscription en caractères dêvanâgaris, tracée sur le dos d'une statuette de bronze représentant un Buddha, laquelle a été trouvée auprès de Brambanan par Crawfurd. (*Hist. of the Ind. Archipelago*, t. II, p. 212, pl. XXXI.) Cette inscription n'est autre chose que la célèbre formule philosophique *Yê dharmâ hêtuprabhavâḥ, etc.* qui se lit sur la base et sur le dos d'un si grand nombre de statuettes buddhiques découvertes dans l'Inde. Cette formule est rédigée en sanscrit, et non en pâli; ce qui prouve que la statue, ou le modèle d'après lequel elle a été exécutée vient du continent indien, et non de Ceylan; si elle était originaire de cette île, la formule serait indubitablement écrite en pâli. De cette inscription et de quelques autres monuments de ce genre, qu'il cite, mais qu'il ne reproduit pas, Crawfurd croit pouvoir conclure que les Indiens qui l'ont tracée venaient des provinces de l'Inde occidentale. La forme des lettres de son inscription ne me paraît pas favoriser cette conjecture; c'est un dêvanâgari moderne, qui ne peut guère être antérieur au XII[e] ou au XIII[e] siècle de notre ère, et qui affecte des formes bengalies très-aisément reconnaissables. Si cette écriture n'est pas originaire du Bengale, elle vient certainement d'une province voisine, par exemple de la côte d'Orixa; elle offre même une analogie frappante avec l'alphabet qui est actuellement en usage sur cette côte.

trente-deux caractères de beauté, et de quatre-vingts signes secondaires qui sont connus depuis longtemps, et par un extrait du Vocabulaire pentaglotte[1], et beaucoup plus exactement par un Mémoire de M. Hodgson[2]. Il en est fréquemment question dans les livres buddhiques de toutes les écoles, et les légendaires affirment que cette beauté parfaite était un des moyens qui parlaient le plus puissamment aux yeux du peuple en faveur du Buddha. Cette importance accordée à la beauté humaine s'explique en partie par ce que je viens de dire des représentations de Çâkya, et elle nous fait pénétrer fort avant dans l'esprit du Buddhisme primitif. L'image du Buddha n'a pas, comme celles de Çiva et de Vichṇu, un nombre exagéré d'attributs; elle ne se multiplie pas à l'aide de ce luxe d'incarnations qui du même Dieu produit une infinité de personnes toutes différentes les unes des autres[3]. C'est simplement celle d'un homme assis dans l'attitude de la méditation, ou faisant le geste de l'enseignement. Cette image, sauf de très-légères différences dans la position des mains, différences qui peut-être s'évanouiraient même devant une critique attentive, est toujours la même. Les scènes seules qui l'environnent ajoutent quelquefois un luxe de décorations tout extérieur à la simplicité un peu nue de l'objet principal. Or là où tout est si humain, la légende est excusable de supposer l'idéal de la beauté humaine; et il est bien curieux de voir avec quel scrupule elle s'est arrêtée sur la limite qui sépare l'homme du Dieu, surtout quand on se rap-

[1] Rémusat, *Mél. Asiat.* tom. I, pag. 104 et 168.

[2] *Quotat. from orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 91. A la fin du Mémoire de M. Hodgson, ces perfections physiques sont attribuées au suprême Âdibuddha; mais cela doit être une invention moderne, comme celle de ce Buddha mythologique. Dans les Sûtras et dans les légendes, où cet Âdibuddha n'est pas nommé une seule fois, les trente-deux caractères de beauté et les quatre-vingts signes secondaires n'en existent pas moins, et ils se rapportent à la personne mortelle de Çâkyamuni. Les Buddhistes de toutes les écoles s'accordent en ce point, et nous possédons à la fois en sanscrit et en pâli les titres de ces perfections.

[3] Ce caractère propre aux représentations du sage honoré par les Buddhistes n'a pas échappé à Erskine, qui a su l'exposer très-nettement dans ses remarques, si dignes d'être lues, sur les religions qui ont tour à tour ou simultanément fleuri dans l'Inde. (*Transact. of the lit. Soc. of Bombay*, t. I, p. 202.) Dans un autre Mémoire plein des observations les plus judicieuses, il s'exprime ainsi: « Les saints « des Buddhistes sont des hommes et ont une « forme humaine; les Dieux des Brâhmanes « sont sans nombre; ils ont toute espèce de « forme et de figure..... Le premier système « présente des hommes qui sont devenus des « Dieux, le second des Dieux qui se sont faits « hommes. » (*Ibid.* t. III, p. 504.)

pelle combien peu elle hésite à la franchir, chaque fois qu'il est question de la science et du pouvoir du Buddha.

Il faut néanmoins tenir compte ici des observations que j'ai faites plus d'une fois sur les modifications qu'a dû subir le Buddhisme dans le cours des temps. Le culte a peu changé, parce que dans les religions la forme a une durée qui survit bien des siècles au fond même des croyances. Mais de nouveaux objets d'adoration se sont associés à l'image de Çâkya. Pour les temps anciens, ces objets durent être les statues des quatre Buddhas qui ont précédé Çâkyamuni, au commencement de la période actuelle. Pour les temps plus modernes, ce furent celles des cinq Dhyâni Buddhas et des Bôdhisattvas, dont M. Hodgson nous a fait connaître les représentations par des dessins exacts. Cependant, malgré quelques variantes légères dans le costume et dans la position des mains, variantes qui d'ailleurs ne portent que sur les Buddhas mythologiques de la contemplation, le type reste toujours le même, et ce type est celui d'un homme qui médite ou qui enseigne. Je suis convaincu qu'il n'y en eut jamais d'autre; et on dirait que l'unité et l'invariabilité du principal objet d'adoration chez les Buddhistes, sont exprimées par la multitude des statues qui ornent les divers étages du Boro Budor de Java, et qui reproduisent toutes la figure d'un Buddha, soit méditant, soit enseignant[1]. L'image d'Avalôkitêçvara, qui paraît faire exception à ce principe, en confirme au contraire la vérité. Avalôkitêçvara, en effet, est un Bôdhisattva entièrement mythologique; et on a pu apprécier par l'analyse que j'ai donnée plus haut d'un Sûtra moderne[2], quelle influence les conceptions exagérées du Brâhmanisme populaire ont exercée sur le développement de sa légende. Qu'y a-t-il donc d'étonnant qu'on le représente au Tibet avec onze têtes et huit bras[3]? Ici l'art a suivi la marche de la légende; et comme l'idée qu'on s'était faite d'Avalôkitêçvara

[1] M. G. de Humboldt a décrit et expliqué ce monument curieux dans un morceau écrit de main de maître, comme tout ce qui est sorti de la plume de cet homme éminent. (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 120 sqq.) Il faut voir encore dans l'ouvrage du même auteur la description des différences qui se trouvent dans la position des mains de ces nombreuses statues de Buddha. M. de Humboldt a fort ingénieusement rapporté ces différences aux Dhyâni Buddhas. J'avoue cependant que ces variantes de position peuvent être antérieures à l'invention et à l'adoration de ces Buddhas surhumains. (*Ibid.* p. 124 sqq.)

[2] Ci-dessus, sect. II, p. 222 sqq.

[3] Pallas, *Sammlung. histor. Nachricht.* t. II, pl. 1, fig. 3, comparé avec Georgi, *Alphab. tibet.* p. 176 sqq.

avait été prise en grande partie dans un ordre de croyances étrangères au Buddhisme primitif, de même l'image par laquelle on a voulu exprimer cette idée, a dû emprunter une partie de ses attributs à un système de représentations qui prétend faire des Dieux avec des hommes monstrueux et gigantesques.

Ce respect pour la vérité humaine du Buddhisme qui a empêché les disciples de Çâkya de transformer l'homme en Dieu, est bien remarquable pour un peuple comme les Indiens, chez qui la mythologie a si aisément pris la place de l'histoire. Il se montre avec une égale évidence dans le choix du second objet d'adoration reconnu par les Buddhistes de toutes les écoles. J'ai dit qu'avec l'image de Çâkya, ce qu'ils vénèrent exclusivement, ce sont ses reliques[1]. Ils leur donnent le nom expressif de *Çarîra,* qui signifie exactement *corps.* L'emploi qu'ils font de ce terme dans le sens spécial de *reliques* est tout à fait inconnu aux Brâhmanes; il appartient à la langue des Buddhistes, tout comme l'objet qu'il désigne appartient à leur culte. C'est le corps même de Çâkya qu'on adore dans les débris qui en restent[2]. Ces débris recueillis sur le bûcher où avait été consumée sa dépouille mortelle, furent enfermés, suivant la tradition, dans huit cylindres ou boîtes de métal au-dessus desquels on éleva un égal nombre de monuments nommés *Tchâityas,* ou édifices consacrés[3]. Les monuments

[1] Il faut voir à ce sujet les remarques si exactes faites par le Rév. Hough, à l'occasion de la grande cloche de Rangoun; il affirme positivement qu'il n'y a pas d'autre objet d'adoration chez les Barmans que la statue de Çâkyamuni et que les monuments qui renferment ses reliques, monuments que l'on regarde comme des représentants du Buddha. (*Asiat. Researches*, t. XVI, p. 280.) Quoique ces remarques portent uniquement sur le Buddhisme du Sud, je n'hésite pas à les rappeler ici, parce qu'elles s'appliquent avec une égale exactitude au Buddhisme septentrional.

[2] Je dois dire, pour être exact, que c'est au pluriel de ce mot (*çarîrâṇi*) que les Buddhistes donnent le sens de *reliques;* c'est comme s'ils disaient *les corps*, désignant ainsi le tout pour les parties. Ce mot est classique dans toutes les écoles, et sa valeur est confirmée par le témoignage des monuments eux-mêmes, c'est-à-dire des vases de pierre et des boîtes de métal qu'on a découverts dans un grand nombre de Topes du Pendjab et de l'Afghanistan. Je trouve ce terme fort distinctement écrit *çarîrêhi* (forme pâlie de l'instrumental pluriel) dans la courte inscription gravée sur le cylindre de cuivre trouvé à Hidda; il s'y reproduit deux fois. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. III, pl. XXII. *Ariana antiqua*, Antiquités, pl. II.) M. Wilson a lu *çatinikhi*, ce qui ne fait aucun sens. (*Ariana antiqua*, p. 259.)

[3] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 316. Les textes qui sont à ma disposition ne me fournissent pas le moyen de marquer avec toute la netteté désirable la nuance qui distingue le mot *Tchâitya* du mot *Stûpa*. Tous deux s'appliquent à la

qui subsistent encore aujourd'hui dans l'Inde, justifient la tradition de la manière la plus satisfaisante. Je ne veux pas dire pour cela qu'on ait retrouvé les huit mausolées dans lesquels furent déposées les reliques de Çâkyamuni; cela ne peut pas être, puisque les Buddhistes eux-mêmes nous apprennent que quelques siècles après Çâkya ces huit édifices furent ouverts, et que les reliques qu'ils renfermaient, furent réunies et distribuées sur d'autres points. Je rappelle seulement qu'on a trouvé dans l'Inde et dans les provinces situées au delà de l'Indus où le Buddhisme a été anciennement établi, un nombre très-considérable de ces mausolées nommés *Stûpas*, dont la forme et la disposition intérieure répondent de point en point à ce que nous apprennent les légendes touchant ces monuments révérés.

Depuis Clément d'Alexandrie qui parle de ces sages respectables qui adorent une pyramide sous laquelle reposent les os de leur Dieu, jusqu'à Fa hian, le voyageur chinois, qui au commencement du ve siècle de notre ère reconnut un grand nombre de ces édifices, jusqu'au général Ventura, enfin, qui de nos jours ouvrit le premier un de ces Topes[1], comme les

même espèce de monuments; mais l'un est plus général que l'autre, et c'est peut-être en ce point que gît la principale différence qui les distingue. Ainsi *Stûpa* désigne le Tope sous le point de vue de la construction et de la forme matérielle; c'est une accumulation, comme le dit l'étymologie du mot, faite de pierres réunies par de la terre ou du ciment; en un mot, c'est un *tumulus*. Le mot *Tchâitya*, au contraire, est le Tope considéré comme monument religieux, c'est-à-dire comme consacré par le dépôt qu'il renferme. Tout Stûpa, en tant qu'il contient les reliques d'un Buddha, ou quelqu'un des objets qui ont été à son usage, ou seulement même en tant qu'il a été dressé au-dessus d'un lieu que sa présence a rendu célèbre, est par cela seul un *Tchâitya*, c'est-à-dire un *tumulus* consacré. Mais la réciproque n'est pas également vraie, et l'on ne peut pas dire que tout *Tchâitya* soit un *Stûpa;* car un édifice renfermant une statue d'un Buddha, ou même un arbre signalé par la présence de ce précieux objet, se nomme un *Tchâitya*. Je crois en outre pouvoir ajouter que le mot de *Tchâitya* est beaucoup plus fréquemment employé dans les anciens Sûtras que dans les Sûtras développés. Dans ces derniers le mot *Tchâitya* ne signifie d'ordinaire que *temple*, et *Stûpa* semble réservé pour désigner un Tope.

[1] Le mot *Tope* est un exemple entre mille de ce qu'on pourrait appeler l'italianisme du sanscrit; il vient certainement du sanscrit *Stûpa*, qui signifie *monceau*, et il a passé, pour prendre cette forme altérée, par le pâli *Thûpa*, qui a le même sens. Ce mot est populaire dans le Pendjab et dans l'Afghanistan, et il a paru pour la première fois dans l'ouvrage d'Elphinstone sur le Caboul. (Elphinstone, *Account of Kabul*, p. 78.) Depuis lors on n'a cessé de l'appliquer aux monuments buddhiques en forme de coupole; et cette application est d'autant plus irréprochable, que ces monuments sont nommés *Stûpas* dans les livres du Nord et, *Thûpas* dans ceux du Sud. C'est à M. Masson que l'on doit les descriptions les plus exactes et les plus détaillées de la forme extérieure et de la dis-

appelle le langage populaire, et dont les heureuses tentatives furent imitées et surpassées par Honigberger et surtout par Masson, une tradition non interrompue de près de dix-sept siècles consacre l'existence, et on peut le dire en général, la destination de ces curieux édifices. Qui n'a pas lu les descriptions qu'en ont données les antiquaires dont je rappelle les noms? Qui ne sait quelle gloire se sont acquise les Prinsep, les Lassen, les Raoul-Rochette, les Wilson et d'autres encore, en expliquant et en classant les médailles trouvées dans l'intérieur ou dans le voisinage des Stûpas? Aucun des sujets qui touchent à l'Inde n'a excité en Europe une aussi vive curiosité; aucun n'a été aussi fécond en conséquences positives pour l'histoire ancienne de l'Inde à partir du IIIe siècle avant notre ère. Les beaux travaux auxquels je fais allusion en ce moment sont connus de tous mes lecteurs, et il suffit au dessein du présent ouvrage que je les rappelle en indiquant la véritable destination des monuments qu'ils décrivent.

Cette destination est positivement marquée dans les légendes qui essayent de faire remonter le culte des reliques comme tout le reste, non pas seulement au temps de Çâkya, mais jusqu'à l'époque des Buddhas, mythologiques selon moi, qui l'ont précédé, il y a des milliards de siècles. Les livres du Népâl sont pleins du récit des hommages rendus aux monuments dépositaires des reliques de ces Buddhas; et parmi les Sûtras, ceux que je regarde comme les plus modernes célèbrent sans fin l'apparition de ces Stûpas merveilleux, qui s'entr'ouvrent miraculeusement, et qui laissent voir aux spectateurs surpris ou une précieuse relique, ou la personne même tout entière du Buddha qu'ils recouvrent. On le voit, là, tout comme en ce qui touche l'image de Çâkya, le culte, sans changer d'objet, s'est développé sur un plus vaste théâtre; et l'invasion de la mythologie dans le Buddhisme, a donné à un fait simple et naturel les proportions gigantesques de la fable. Suivant les légendaires, ce serait Çâkyamuni lui-même qui aurait ordonné qu'on rendît à sa dépouille des honneurs semblables à ceux auxquels a droit un monarque souverain; et c'est conformément à ses instructions que son

position intérieure des Topes. (*Memoir on the Topes*, dans *Ariana antiqua*, p. 55 sqq.) Ces descriptions se rapportent exclusivement aux monuments élevés à l'ouest de l'Indus, et en particulier à ceux de l'Afghanistan; mais M. Wilson a bien fait voir que les Topes de l'Inde centrale et les Dagobs de Ceylan, du Pégu et d'Ava sont, quant à l'extérieur et à l'intérieur, des monuments de même nature. (*Ariana antiqua*, p. 38 sqq.)

corps aurait été brûlé, et que les débris de ses os, échappés aux flammes, auraient été renfermés dans des urnes, dont le Stûpa destiné à les recevoir reproduit sur une plus grande échelle les proportions fondamentales, à savoir un cylindre surmonté d'un couvercle en forme de dôme ou de coupole[1]. Csoma de Cörös a même traduit du tibétain une description fort curieuse de la cérémonie des funérailles[2], qui s'accorde, quant aux circonstances les plus importantes, avec ce que M. Turnour a extrait des livres pâlis touchant le même sujet[3], et avec ce que je trouve dans un ouvrage singhalais de ma collection, le Thûpavam̃sa, ou l'histoire des Stûpas élevés soit dans l'Inde, soit à Ceylan. Mais cette description, qui sauf quelques circonstances miraculeuses porte le cachet de la vérité, peut être parfaitement fidèle, sans que pour cela nous devions admettre comme un fait historique l'opinion des légendaires, qui veulent que Çâkyamuni ait ordonné lui-même qu'on rendît à sa dépouille mortelle les honneurs dus à celle d'un monarque Tchakravartin. J'ai pour ma part, quant à l'exactitude de cette assertion, des doutes que je dois exposer brièvement.

Que Çâkya ait ordonné qu'on brûlât son corps avec magnificence, cela est possible, quoique cette injonction soit peu d'accord avec la modestie et la simplicité de sa vie de mendiant; mais qu'il ait voulu que l'on conservât les restes de ses os trouvés dans les cendres du bûcher, c'est ce qui paraîtra douteux, si l'on songe au mépris qu'il avait pour le corps. Comment croire que celui aux yeux duquel le corps vivant était si peu de chose, eût attaché le moindre prix à quelques os consumés par le feu? L'assimilation que la légende fait des funérailles de Çâkyamuni avec celles d'un monarque souverain, est d'ailleurs un point un peu obscur. Sans doute, au temps de Çâkya, le titre de roi Tchakravartin[4] ou de monarque qui a réuni sous un sceptre unique la totalité des royaumes connus des Indiens, devait être vivant dans la mémoire du peuple. La gloire des Pâṇḍus et de la grande monarchie d'Indraprastha était sans doute déjà populaire; et d'ailleurs la tradition avait déjà immortalisé d'autres monarques non moins glorieux, dont les noms se trouvent également dans les livres des Brâhmanes et dans ceux des Buddhistes. Je

[1] *Asiat. Res.* t. XX, p. 296 et 312.

[2] *Ibid.* p. 309 sqq.

[3] *Examination, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 1009 sqq.

[4] Voyez les explications que M. G. de Humboldt a données de ce terme. (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 276 et 277.) On le fait précéder quelquefois du mot *bala* (armée).

ne fais donc aucune difficulté d'admettre que Çâkya ait pu parler des obsèques réservées à un tel monarque; mais je ne vois nulle part dans les livres des Brâhmanes, que l'on conservât les os de ces souverains puissants, qu'on les enfermât dans des boîtes d'or ou d'autre métal, et qu'on les recouvrît d'une masse de pierres qui reproduit en grand la forme de la boîte.

Le seul usage brâhmanique auquel on puisse rattacher l'existence et peut-être l'origine des Stûpas est celui qu'a décrit depuis longtemps Colebrooke[1], et qui a laissé des traces visibles dans diverses parties de l'Inde[2]. Lorsque la cérémonie des funérailles avait lieu trop loin d'un fleuve aux eaux saintes, pour qu'on y pût jeter les os et les cendres recueillis sur le bûcher, on les renfermait dans un pot de terre muni d'un couvercle et serré avec une corde[3]. Ce vase était déposé dans un trou profond où l'on plantait un arbre, ou bien au-dessus duquel on élevait un tumulus de maçonnerie[4]. Prinsep a bien fait ressortir les traits de ressemblance qui existent entre ces prescriptions du rituel funéraire chez les Brâhmanes, et la forme du plus grand nombre des Stûpas ouverts jusqu'à ce jour[5]: mais ces prescriptions mêmes ne sont ni générales, car on les applique spécialement lorsque l'on ne se trouve pas à proximité d'un fleuve; ni particulières aux monarques souverains, car rien n'est spécifié à cet égard dans le rituel. Le mot *Stûpa,* qui est parfaitement sanscrit pour signifier *monceau, amas,* a pu sans contredit s'appliquer exactement à de pareils tumulus brâhmaniques; mais aucun texte orthodoxe ne nous autorise à croire que les Brâhmanes en aient jamais fait usage pour désigner une de ces masses de pierres auxquelles un revêtement de maçonnerie donne la forme connue des Stûpas purement buddhiques[6].

[1] *Asiat. Res.* t. VII, p. 256, éd. Calcutta.

[2] Voyez notamment les Pandoo Coolies décrits par Babington, dans les *Transact. lit. Soc. of Bombay,* t. III, p. 324 sqq.

[3] Colebrooke, dans une note relative à cette description, ajoute que l'on construit assez souvent un mausolée en l'honneur d'un prince ou d'un personnage illustre, et qu'un tel monument se nomme en hindusthani *Tchhetrî.* (*Asiat. Research.* t. VII, p. 256.) Il semble que ce nom de *Tchhetrî* rappelle les parasols à plusieurs étages dont sont ordinairement surmontés les Stûpas dans les pays buddhistes.

[4] *Asiat. Res.* t. VII, p. 256.

[5] *Journ. Asiat. Society of Bengal,* t. III, p. 570 et 571.

[6] Dans un temps où les caractères fondamentaux qui distinguent les constructions buddhiques de celles des Brâhmanes n'étaient pas encore parfaitement connus, on voulait que les Stûpas, qui se voient assez fréquemment dans les temples hypogées de l'ouest de l'Inde, fussent des Lingams ou des Phallus çivaïtes. (*Transact. lit. Soc. of Bombay,* t. III, p. 310.) Ce sont surtout les cavernes d'Ellora qui auraient besoin d'être visitées et décrites par des

J'ai de plus quelque peine à comprendre comment les Brâhmanes auraient permis que l'on vénérât des restes aussi misérables à leurs yeux que les os d'un cadavre consumé sur le bûcher. On sait l'horreur invincible qu'ils éprouvent pour tout ce qui a eu vie, et les soins qu'ils prennent de se purifier, quand ils rencontrent un de ces objets dont la vue seule est pour eux une souillure. L'idée de conserver des reliques et de les honorer d'un culte spécial ne me paraît donc pas une conception brâhmanique[1]; et quand les Buddhistes nous apprennent que ce culte a été rendu aux restes des monarques souverains, et par imitation à ceux du Buddha, ils entendent vraisemblablement parler, non de tous les monarques en général, mais de ceux qui ont partagé leur croyance.

Les difficultés que je viens d'opposer au récit des légendaires tombent d'elles-mêmes, si au lieu d'attribuer à Çâkya l'idée de faire honorer ses reliques, on la laisse sur le compte de ses premiers disciples, auxquels elle fut inspirée sans aucun doute par un sentiment tout humain de respect et de regret[2]. Pour rendre à Çâkya des honneurs dignes d'un roi, ses disciples

voyageurs exempts de tout préjugé systématique. Que de Lingams disparaîtraient pour faire place à de pieux Stûpas! Erskine cependant ne s'était pas plus trompé en ce point que dans ses autres observations sur le Buddhisme, et il avait positivement affirmé que les Stûpas ne peuvent être en aucune façon des symboles du Çivaïsme. (*Transact. lit. Soc. of Bombay*, t. III, p. 508.) Je ne puis me refuser au plaisir de citer à ce sujet les réflexions suivantes de cet auteur : « Qu'il existe une connexion quelconque entre le culte du Dagob et « celui du Lingam, c'est ce qu'aucune raison ne « saurait établir. Ces deux symboles sont diffé« rents dans leur origine comme dans leur objet. « Le Dagob est la tombe ou le cénotaphe d'un « homme divin : c'est le lieu où repose une re« lique. Le Lingam est le symbole de l'organe « de la génération, vénéré en qualité de pou« voir producteur de la nature. L'un est toujours « supposé se rapporter à un Buddha ou à un « homme devenu saint; l'autre signifie l'énergie « sans bornes du pouvoir divin agissant sur l'u« nivers extérieur. L'œil le moins exercé ne peut « se méprendre sur leurs formes respectives. » (*Ibid.* p. 516.) Si l'on se rappelle que ces excellentes observations ont déjà plus de vingt-trois ans de date, on n'en devra qu'admirer davantage la pénétration et le bon sens de l'homme habile auquel elles sont dues.

[1] Il y a déjà longtemps que dans ses observations comparatives sur le Buddhisme et le Brâhmanisme, Erskine avait dit que les Buddhistes vénèrent les reliques de leurs Buddhas et de leurs saints, mais qu'aux yeux des Brâhmanes, les restes mortels d'un homme sont quelque chose d'impur. (*Transact. lit. Soc. of Bombay*, t. III, p. 506.) L'existence d'anciens tumulus purement indiens, c'est-à-dire brâhmaniques, n'est pas contradictoire à cette assertion; car rien ne dit qu'on leur rendît un culte; et c'est précisément le culte qui fait des Stûpas buddhiques des monuments d'un caractère tout spécial.

[2] C'est ce que dit positivement le récit de la mort de Çâkya, traduit du tibétain par Csoma

n'avaient qu'à se souvenir qu'il appartenait à la race royale des Çâkyas; pour conserver religieusement ses reliques, ils n'avaient qu'à se rappeler que leur Maître avait été un homme dont il ne restait plus rien désormais que ces faibles débris. Çâkya, pour eux, était entré dans l'anéantissement complet (*parinirvrĭta*); de quelque manière qu'on entendît cet anéantissement, c'en était fait de sa personne mortelle, puisqu'elle ne devait plus revenir en ce monde. C'était donc se montrer profondément pénétré des idées de Çâkya que de recueillir pieusement tout ce qui restait de lui, et le culte de ses reliques devait résulter naturellement de la conviction où l'on était que la mort anéantit l'homme tout entier.

Quant à l'assimilation que les légendes établissent entre Çâkyamuni, Buddha et un monarque souverain, elle avait déjà été faite, d'après les mêmes autorités, au moment de sa naissance; et les livres buddhiques répètent à chaque instant cette prédiction que les Brâhmanes adressent au père de chaque Buddha : Si ton fils embrasse la vie de maître de maison, ce sera un monarque souverain; s'il entre dans la vie religieuse, ce sera un Buddha[1]. La prédiction était commandée par le haut rang où était né Çâkya, fils d'un Kchattriya consacré par l'onction royale; et la comparaison du sage le plus élevé dans l'ordre religieux avec un souverain monarque, vainqueur et maître de tous les rois, n'était qu'une de ces inventions permises à la foi pieuse des disciples. Je crois même reconnaître ici un des éléments de ce que j'appellerais volontiers le thème d'un Buddha, thème dont j'attribue l'invention aux premiers disciples de Çâkyamuni. J'ajoute que si l'idée de conserver et d'honorer les reliques des rois est, comme je l'ai supposé tout à l'heure, exclusivement buddhique, elle doit s'être introduite par imitation de ce qu'on avait fait à la mort du Maître. Qu'on admette avec moi qu'on n'élevait pas ordinairement de Stûpas au-dessus des reliques des rois de croyance brâhmanique, et il faudra reconnaître qu'en rappelant les honneurs rendus aux restes mortels des monarques souverains, les Buddhistes parlent sous l'impression des souvenirs qu'avait laissés chez eux la gloire d'un monarque, comme Açôka, par exemple, qui avait fait régner leur croyance sur la plus grande partie de l'Inde.

de Cörös; suivant ce récit, c'est Ânanda qui conseilla aux Mallas de Kuçinagarî de rendre à la dépouille mortelle de Çâkya les honneurs dus à celle d'un monarque souverain. (*Asiat. Researches*, t. XX, p. 312.)

[1] Voyez ci-dessus, p. 343.

Si cette supposition n'est pas trop hasardée, nous devrons admettre qu'il y a dans les légendes relatives à cette partie du culte, des détails qui ne peuvent être antérieurs au IIIe ou au IVe siècle après la mort de Çâkya. Par là aussi se trouvera expliqué, en partie du moins, le grand nombre des Stûpas que l'on rencontre encore aujourd'hui debout dans l'Inde et dans l'Afghanistan. De ces Stûpas, les uns auront été élevés au-dessus de quelque relique vraie ou fausse de Çâkya, ou seulement sur les lieux que sa présence avait rendus célèbres; les autres au-dessus du tombeau de ses premiers disciples et des chefs de l'Assemblée qui lui succédèrent dans la direction du corps des Religieux[1]; les autres enfin au-dessus des restes mortels des rois qui avaient favorisé la doctrine buddhique[2]. Des autorités écrites étendent en effet à tous ces personnages le droit d'être ensevelis sous un Stûpa; mais les légendes nous révèlent encore une autre cause de la multiplicité de ces tumulus, c'est l'espérance des mérites que les fidèles croyaient s'assurer en faisant construire des Stûpas à l'intention d'un Buddha. Ces constructions, sortes de cénotaphes solides, doivent avoir été nombreuses, tant dans l'Inde que dans les contrées voisines; et si les antiquaires, en ouvrant quelques-uns des Topes de l'Afghanistan, n'y ont pu trouver aucun débris humain, c'est probablement qu'ils s'adressaient à des Stûpas du genre

[1] Le Dul-va tibétain parle d'un Tchâitya qui fut élevé au-dessus du corps de Çâriputtra, lequel mourut avant son maître. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 88.) Fa hian le place à *Na lo* ou Nâlanda, près de Râdjagrĭha. (*Foe koue ki*, p. 262.) Il parle aussi de deux Stûpas qui renfermaient les reliques d'Ânanda. Ces Stûpas étaient situés sur chacune des deux rives du Gange, non loin du lieu où la Gandakî se jette dans ce fleuve. (*Ibid.* p. 250.)

[2] Prinsep a déjà proposé une conciliation analogue des deux opinions opposées, qui veulent, l'une que les Stûpas soient des édifices purement religieux, l'autre qu'ils soient uniquement des tombeaux de souverains. Il pense que les deux destinations, celle d'un tombeau et celle d'un édifice consacré à la Divinité, ont pu être l'objet commun qu'ont eu en vue les auteurs de ces monuments curieux. (*Journ. Asiat. Society of Bengal*, t. III, p. 570.) M. Wilson a donné de bonnes raisons contre ce sentiment, et il croit, avec Erskine et Hodgson, que les Stûpas, comme les Dagobs de Ceylan, sont destinés à renfermer et à protéger quelque sainte relique, attribuée, probablement sans beaucoup de raison ni de vraisemblance, à Çâkyasiṁha, ou à quelqu'un des personnages qui le représentent, comme un Bôdhisattva ou un grand-prêtre vénéré dans le pays où a été élevé le Stûpa. (*Ariana antiqua*, p. 45.) Je me permets d'ajouter à cette liste les rois favorables au Buddhisme; et je crois en outre qu'il faut tenir compte des cénotaphes bâtis à l'intention des Buddhas. M. Masson pense que des Stûpas ont pu être élevés au-dessus des restes mortels des rois (*Ariana antiqua*, p. 78 et 79) et des saints personnages. (*Ibid.* p. 84.)

de ceux dont je parle, et dont il existe un très-grand nombre chez les Barmans. M. G. de Humboldt a conjecturé avec beaucoup de raison que le Stûpa du temple de Baug dans l'ouest de l'Inde[1], doit être une construction pleine, dans laquelle rien n'a pu être renfermé; et ce profond penseur a montré avec sa supériorité ordinaire comment l'idée de la sainteté des reliques dut naturellement se reporter, dans la pensée du peuple, sur les édifices destinés à les contenir, et assurer ainsi aux Stûpas privés de reliques les respects qu'on n'avait dans l'origine accordés qu'à ceux qui en renfermaient[2]. J'ajoute qu'il fallait bien que les Buddhistes se contentassent de ces constructions vides, pour continuer à élever des Stûpas à Çâkya. Quelle que fût la facilité avec laquelle la foi populaire accueillait la multiplication des reliques, les huit boîtes primitives n'étaient cependant pas inépuisables. Mais celui qui construisait un de ces Stûpas vides à l'intention d'un Buddha, ne regardait probablement pas plus que le peuple au fond des choses, et la forme extérieure suffisait à sa dévotion.

Avant de terminer, je dois répondre à une objection qu'un Buddhiste ne manquerait pas de faire au nom de ses légendes, si toutefois un Buddhiste pouvait s'émouvoir des doutes impies de la critique européenne. Pourquoi, dirait-il, suspecter la véracité des légendes qui attribuent à Çâkyamuni l'établissement du culte des reliques, quand on voit ce sage distribuer pendant sa vie même à des Auditeurs pleins de foi, des souvenirs de sa personne mortelle, bien plus grossiers encore que les cendres de son bûcher? Si Çâkya donnait à deux marchands une poignée de ses cheveux, à d'autres les rognures de ses ongles, pourquoi n'aurait-il pas enjoint qu'on rendît des honneurs religieux à ce qui devait rester de ses os[3]? L'objection a certainement quelque valeur; mais sans recourir à ce procédé de critique

[1] *Transact. lit. Soc. of Bombay*, t. II, p. 198.

[2] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 163.

[3] La légende des deux marchands auxquels Çâkya donna huit de ses cheveux, est nationale chez les Barmans; elle est racontée en détail dans une note du Rév. Hough sur l'inscription de la grande cloche de Rangoun. Ces marchands étaient du Pégu, et c'est miraculeusement qu'ils furent avertis que Çâkya était parvenu à l'état de Buddha parfait. (*Asiat. Res.* t. XVI, p. 282.) Nous les retrouverons plus bas, dans la légende d'Açôka. Rien n'est au reste plus ordinaire dans les légendes, que le récit de pareils cadeaux; voyez entre autres l'histoire de Pûrṇa. (Ci-dessus, p. 265.) Un passage de la vie de Çâkyamuni raconte que le sage fit présent à un homme de la tribu des Çâkyas, *in an illusory manner*, dit Csoma, de quelques cheveux de sa tête, de rognures de ses ongles et d'une de ses dents. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 88.)

facile, qui consisterait à nier ces distributions bizarres dont le récit est d'ordinaire mêlé de circonstances merveilleuses, il me paraît qu'on en peut admettre, si l'on veut, la réalité[1], et qu'on n'est pas obligé pour cela d'en tirer la conséquence que nous opposerait la logique d'un Buddhiste fervent. Qui ne sait de quoi le respect religieux est capable, et qui ne comprend pas que des adorateurs passionnés aient pu d'eux-mêmes ramasser les cheveux d'un maître presque divin? Les Buddhistes du Tibet sont allés dans cette voie aussi loin que cela était possible; et le stupide respect qu'ils ont pour leurs Lamas, les a prosternés devant les plus dégoûtantes reliques qu'ait inventées la superstition humaine. Dira-t-on que le pur et chaste Çâkyamuni a inventé ce culte ignoble, et n'est-ce pas plutôt par une suite de pitoyables analogies que les Tibétains sont descendus aussi bas? Les légendes qui rapportent que des disciples de Çâkyamuni recueillaient ses cheveux et des débris plus impurs encore, s'expliquent donc d'elles-mêmes par cette ferveur d'adoration qui n'a jamais manqué dans l'Inde. Ou les faits sont vrais, et l'on n'en peut conclure que Çâkyamuni les ait provoqués, encore moins qu'il s'en soit servi pour recommander le culte de ses reliques; ou ils ont été inventés après coup, et on n'en doit tirer qu'une conséquence; c'est que le Buddhisme a, comme toutes les institutions humaines, subi dans le cours des temps des modifications faciles à comprendre, et que les livres qui nous en ont conservé la tradition ont suivi ce mouvement et se sont modifiés sous son influence.

Cette dernière remarque me ramène naturellement à l'observation que j'ai faite au commencement de la présente section. Cette observation, c'est que les divisions que j'avais précédemment établies dans la classe des Sûtras

[1] Quoique je ne fasse pas difficulté de reconnaître que du temps même de Çâkya, des disciples fanatiques aient pu recueillir respectueusement les cheveux qui tombaient de sa tête, je ne puis cependant partager l'espérance que semble concevoir M. de Humboldt, quand après avoir décrit les boîtes dans lesquelles sont enfermées ces reliques, et qui sont elles-mêmes enterrées sous d'énormes Stûpas, il s'exprime ainsi : «On voit clairement par là «qu'en ce sens, il ne serait pas impossible que «sous la masse gigantesque du [Stûpa] Shoe «Da gon, on retrouvât les huit véritables che«veux de Gâutama, qui, suivant la tradition, «y sont enterrés.» (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 161. Conf. Crawfurd, *Embassy to Ava*, p. 348.) Je ne crois pas qu'après avoir lu le récit du merveilleux voyage de ces inappréciables cheveux depuis l'Inde jusqu'au Pégu, il soit possible à personne d'y rien voir de réellement historique. Autant vaudrait croire à l'existence du bâton, du pot et du vêtement de tel des prédécesseurs de Çâkya, que les Péguans prétendent aussi posséder.

s'appliquent également à celle des Avadânas; c'est-à-dire que tous les traités qui portent ce titre n'appartiennent pas à la même époque, ou d'une manière plus générale, rapportent des événements qui se sont passés à des époques très-éloignées les unes des autres. Je prends la liberté de renvoyer le lecteur aux remarques que j'ai faites dans la section précédente sur l'importance historique des prédictions contenues dans les livres attribués à Çâkya. Ces réflexions s'appliquent rigoureusement à plusieurs traités du Divya avadâna et de l'Avadâna çataka, où Çâkyamuni annonce à ses Auditeurs la naissance du roi Açôka, qui doit un jour faire dominer sa loi sur l'Inde entière et rendre à ses reliques un culte devenu célèbre chez tous les peuples buddhiques. Ces prédictions, qui sont d'ordinaire entremêlées de détails curieux, forment à peu près tout ce que la collection népâlaise nous a conservé de plus précis sur ce grand monarque; car la volumineuse compilation de l'Açôka avadâna, qui est une sorte de Purâṇa, ajoute peu à ce que nous apprennent les légendes du Divya avadâna et de l'Avadâna çataka. Ce n'est pas ici le lieu de discuter les faits et les dates que nous fournissent les légendes auxquelles je fais en ce moment allusion; cet examen trouvera sa place dans la section consacrée à l'esquisse de l'histoire du Buddhisme; mais il me paraît indispensable de donner un spécimen un peu étendu de ces légendes, qui ont quelque ressemblance avec celles où figure le nom seul de Çâkya, et cependant qui sont visiblement postérieures à son époque. Je commence par le morceau du Divya avadâna qui a pour titre *Açôka avadâna*, en observant qu'il ne faut pas confondre ce traité avec le grand *Açôka avadâna* en vers, dont je parlais tout à l'heure. Je choisis à dessein ce morceau, parce qu'il s'ouvre par une liste des rois qui ont régné entre Bimbisâra, le contemporain de Çâkya, et Açôka, le héros de la légende.

« En ce temps-là régnait dans la ville de Râdjagrĭha le roi Bimbisâra [1]. Bimbisâra eut pour fils Adjâtaçatru; ce dernier eut pour fils Udjâyin [2]; Udayibhadra eut pour fils Muṇḍa; Muṇḍa eut pour fils Kâkavarṇin; Kâkavarṇin eut pour fils Sahâlin [3]; Sahâlin eut pour fils Tulakutchi; Tulakutchi

[1] *Açôka avad.* dans *Divya avad.* f. 183 *a*, man. Soc. Asiat. f. 230 *a* de mon man.

[2] Nous avons ici un exemple de l'incorrection flagrante de nos manuscrits; le roi nommé ici *Udjâyin* est le même que *Udayibhadra*; ce dernier nom est le seul véritable, du moins c'est celui que donnent les livres pâlis; *Udjâyin* est manifestement une erreur de copiste.

[3] Nos manuscrits lisent la première fois *Sapâlin.*

eut pour fils Mahâmaṇḍala; Mahâmaṇḍala eut pour fils Prasênadjit; Prasênadjit eut pour fils Nanda; Nanda eut pour fils Bindusâra. Le roi Bindusâra régna dans la ville de Pâṭaliputtra; il eut un fils auquel on donna le nom de Susîma[1].

« Or en ce temps-là il y avait dans la ville de Tchampâ un Brâhmane auquel il était né une fille charmante, belle, agréable, qui était le bonheur du pays. Des astrologues firent cette prédiction [au moment de sa naissance]: Cette fille aura pour époux un roi, et elle mettra au monde deux joyaux de fils : l'un sera un roi Tchakravartin, maître des quatre parties de la terre; l'autre, après avoir embrassé la vie religieuse, verra ses bonnes œuvres réussir.

« Le Brâhmane ayant entendu cette prédiction, fut transporté d'une joie extrême; car l'homme aime toujours la prospérité. Ayant emmené avec lui sa fille, il se rendit à Pâṭaliputtra. Là, après l'avoir ornée de toutes sortes de parures, il la donna au roi Bindusâra pour qu'il en fît sa femme : Voilà, ô roi, une fille fortunée, parfaite. Enfin elle fut placée par le roi Bindusâra dans ses appartements intérieurs. Les femmes du roi firent alors cette réflexion : Voilà une femme agréable, charmante, qui est le bonheur du pays; si le roi vient à avoir commerce avec elle, il ne nous accordera plus même un regard. Elles commencèrent donc à lui apprendre le métier de barbier; et la fille du Brâhmane se mit en devoir d'arranger les cheveux et la barbe du roi, tellement qu'elle y devint très-habile. Or chaque fois qu'elle commençait à remplir son office auprès du roi, ce dernier se couchait. Un jour le roi, qui était content d'elle, lui offrit de lui accorder la grâce qu'elle désirerait, et lui demanda : Quelle faveur veux-tu? Seigneur, reprit la jeune fille, que le roi consente à s'unir avec moi. Tu es de la caste des barbiers, lui dit Bindusâra, et moi je suis un roi de la race des Kchattriyas qui ai reçu l'onction royale; comment est-il possible que tu aies commerce avec moi? Je ne suis pas de la caste des barbiers, reprit-elle, je suis la fille d'un Brâh-

[1] Je comparerai plus tard cette liste avec les documents historiques conservés dans les livres pâlis de Ceylan, dont le résumé a été donné par M. Turnour dans la préface de son Mahâvaṁsa, et discuté d'une manière approfondie dans le Journal de Prinsep. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 714.) On peut dès à présent se faire une idée des divergences qui existent entre les diverses autorités indiennes sur ce point d'histoire important, en comparant avec le passage de notre texte la liste du Mongol Ssanang Setzen, examinée par Klaproth (*Foe koue ki*, p. 230), et les tables brâhmaniques de Wilford. (*Asiat. Res.* t. V, p. 286.)

mane qui m'a donnée au roi pour qu'il fît de moi sa femme. Qui t'a donc appris le métier de barbier? dit le roi. — Ce sont les femmes des appartements intérieurs. Je ne veux plus, dit Bindusâra, que tu fasses à l'avenir ce métier. Enfin elle fut reconnue par le roi pour la première de ses femmes[1].

« Le roi eut alors commerce avec la jeune fille; il se divertit avec elle, avec elle il se livra au plaisir et à la volupté. La reine devint enceinte et accoucha au bout de huit ou neuf mois; elle mit au monde un fils. Quand on eut célébré magnifiquement la fête de la naissance, on se demanda : Quel sera le nom de l'enfant? La reine dit alors : A la naissance de cet enfant, je n'ai pas éprouvé de chagrin (*açôkâ*); en conséquence on donna à l'enfant le nom d'*Açôka* (sans chagrin). Plus tard elle mit au monde un second fils; comme il naquit sans que la reine éprouvât de douleur, on lui donna le nom de *Vigatâçôka* (celui duquel le chagrin est éloigné)[2].

« Açôka avait les membres rudes au toucher; il ne plaisait pas au roi Bindusâra. Un jour le roi désirant mettre ses fils à l'épreuve, fit venir le mendiant Pingala vatsâdjîva et lui dit : Mettons, ô maître, ces enfants à l'épreuve, afin de connaître lequel sera capable d'être roi quand je ne serai plus. Le mendiant Pingala vatsâdjîva répondit : Conduis, ô roi, tes fils dans le jardin où est le Maṇḍapa d'or, et là mettons-les à l'épreuve. Le roi prit ses fils avec lui et se rendit dans le jardin où était le Maṇḍapa d'or. Cependant la reine dit au jeune Açôka : Le roi, qui veut mettre à l'épreuve ses enfants, est parti pour le jardin où est le Maṇḍapa d'or; il faut que tu y ailles aussi. Je ne plais pas au roi, reprit Açôka; il ne veut pas même me voir; à quoi bon irais-je là? Vas-y cependant, répliqua sa mère. Açôka lui dit alors : Envoie devant de la nourriture. Açôka sortit donc de Pâṭaliputtra. Râdhagupta, le fils du premier ministre, lui dit alors : Açôka, où vas-tu ainsi? Le roi, répondit Açôka, va aujourd'hui mettre ses fils à l'épreuve dans le jardin du Maṇḍapa d'or. Il y avait là un vieil éléphant qui avait été monté par le roi[3]. Açôka se

[1] Une partie de ce morceau a déjà été citée ci-dessus, Sect. II, p. 149, à l'occasion des préjugés de la caste royale. J'ai cru que je pourrais sans grand inconvénient le reproduire ici, parce qu'il est indispensable pour l'intelligence de la suite de la légende.

[2] Nous apprenons, par un autre passage de la légende d'Açôka, que cet enfant se nommait aussi *Vîtâçôka*, nom qui a le même sens que celui de *Vigatâçôka*.

[3] Le mot que je traduis par *vieux* est, dans le texte, *mahallaka*; il est douteux que ce terme soit sanscrit; du moins le *mahallaka* du Dictionnaire de Wilson, qui signifie *eunuque*, pa-

servit de ce vieil animal pour se rendre au jardin du Maṇḍapa d'or, descendit au milieu des enfants et s'assit par terre. On offrit alors de la nourriture aux enfants; la reine avait envoyé pour Açôka du riz cuit mêlé avec du lait caillé dans un vase de terre.

« Alors le roi Bindusâra s'adressa ainsi au mendiant Pingala vatsâdjîva : Mets les enfants à l'épreuve, ô maître, afin qu'on voie quel est celui qui sera capable de régner quand je ne serai plus. Pingala vatsâdjîva se mit à regarder et à réfléchir : C'est Açôka qui sera roi; et cependant il n'est pas agréable au roi. Si jè vais dire : C'est Açôka qui sera roi, je ne suis pas sûr de conserver la vie. Il parla donc ainsi : O roi, je vais faire ma prédiction sans distinction de personnes. Fais-la ainsi, lui dit le roi. Le mendiant reprit alors : Celui qui a une belle monture, seigneur, sera roi. Et chacun des enfants conçut cette pensée : J'ai une belle monture, c'est moi qui serai roi. Açôka fit de son côté la réflexion suivante : Je suis venu sur le dos d'un éléphant; j'ai une belle monture, c'est moi qui serai roi.

« Bindusâra dit alors : Continue l'épreuve, ô maître. Pingala vatsâdjîva s'exprima ainsi : O roi, celui qui a le meilleur siége sera roi. Et chacun des enfants conçut cette pensée : J'ai le meilleur siége. Açôka fit de son côté la réflexion suivante : La terre est mon siége, c'est moi qui serai roi. Après avoir ainsi pris pour objet de sa prédiction le vase, la nourriture et la boisson des enfants, le mendiant se retira.

« La reine dit alors à son fils Açôka : Quel est celui auquel il a été prédit qu'il serait roi ? Açôka répondit : La prédiction a été faite sans distinction de personnes, de cette manière : Celui qui a la monture, le siége, le vase, la boisson, la nourriture la meilleure, celui-là sera roi. Si je ne me trompe pas, c'est moi qui serai roi. Ma monture était le dos d'un éléphant; mon siége, la terre; mon vase, un pot de terre; ma nourriture, du riz cuit assaisonné avec du lait caillé; ma boisson, de l'eau. Voilà pourquoi le mendiant Pingala vatsâdjîva a dit : C'est Açôka qui sera roi. Si je vois bien, c'est moi qui serai roi, puisque ma monture était le dos d'un éléphant, et mon siége la terre. [Le mendiant] se mit à faire la cour à la mère, de sorte qu'elle lui dit un jour : O maître, lequel de mes deux fils sera roi, à la mort de

raît être d'origine arabe. Ce qui m'engage à traduire le mot *mahallaka* par *vieux*, c'est que je l'ai trouvé dans le Lotus de la bonne Loi, employé comme synonyme de *vrïddha*, et faisant partie de quelques énumérations de qualités relatives à des vieillards.

Bindusâra ? — Ce sera Açôka. — Il se pourrait que le roi t'interrogeât avec instance; va-t'en donc, réfugie-toi dans le pays au delà des frontières. Quand tu entendras dire que c'est Açôka qui est roi, alors tu pourras revenir. En conséquence le mendiant se réfugia dans le pays au delà des frontières.

« Ensuite le roi Bindusâra voulut assiéger la ville nommée Takchaçilâ[1]. Il y envoya son fils Açôka, en lui disant : Va, mon fils, mets le siége devant la ville de Takchaçilâ. Il lui donna une armée composée de quatre corps de troupes, mais il lui refusa des chars et des armes. Quand le jeune Açôka sortit de Pâṭaliputtra, ses gens lui adressèrent cet avertissement : Fils du roi, nous n'avons ni soldats, ni armes; avec quoi et comment combattrons-nous ? Alors Açôka s'écria : S'il est en moi quelque vertu qui doive mûrir jusqu'à me donner le trône, qu'il paraisse des soldats et des armes ! A peine le fils du roi eut-il parlé, que la terre s'entr'ouvrit et que les Dêvatâs lui amenèrent des soldats et des armes.

« Alors le fils du roi partit avec son armée composée de quatre corps de troupes pour Takchaçilâ. Les citoyens qui habitaient la ville ayant nettoyé la route dans l'étendue de deux Yôdjanas et demi, et portant des vases pleins [d'offrandes], sortirent à sa rencontre; et s'étant avancés en sa présence, ils lui dirent : Nous ne sommes pas les ennemis du fils du roi, non plus que du roi Bindusâra ; ce sont de mauvais ministres qui nous oppriment. Açôka entra donc dans Takchaçilâ au milieu d'une grande pompe. Il entra en outre de la même manière dans le royaume des Svaças[2]. Deux géants

[1] Je n'ai pas besoin de rappeler que l'existence ancienne de cette ville est démontrée par le témoignage des historiens d'Alexandre. Ce n'est pas non plus ici le lieu de résumer les nombreuses discussions qu'a fait naître ce nom célèbre; il me suffira d'indiquer le plus nouveau des résultats qu'elles ont produits, savoir l'identité du *Tan tcha chi lo* du voyageur Fa hian avec la *Takchaçilâ* des Indiens, résultat auquel MM. Lassen et Wilson sont arrivés, indépendamment l'un de l'autre, par une étude attentive du texte de Fa hian. (Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenland.* t. I, p. 224. Wilson, *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 118. *Ariana antiqua*, p. 196.)

[2] Je ne connais pas ce nom de peuple, et je soupçonne qu'il y a ici quelque faute dans nos manuscrits. Il est probable qu'il faut lire *Khaça* au lieu de *Svaça*, les signes स्व *sva* et ख *kha* se confondant, comme on sait, très-aisément. Mais la présence des Khaças non loin de Takchaçilâ donne lieu à une difficulté qu'a déjà signalée Lassen, à l'occasion d'une stance du Mahâbhârata, où Wilson lisait, d'après ses manuscrits, *Khaça*, et où Lassen a reconnu dans celui de Paris un autre nom de peuple, celui de *Baçâti*. (*De Pentapot. Indic.* p. 87.) Lassen ne trouve pas que l'existence des Khaças dans le Pendjab soit justifiée par les textes. Notre légende ne devrait-elle pas modifier en partie cette opinion, et ne pourrait-on pas croire qu'il existait des Khaças au

nus vinrent chercher un refuge auprès de lui[1]. Ils en reçurent des moyens de subsistance et commencèrent à marcher devant lui, divisant les montagnes sur son passage; et les Dêvatâs prononcèrent ces paroles : Açôka sera un souverain Tchakravartin, maître des quatre parties de la terre; personne ne doit lui faire obstacle. Enfin la terre, jusqu'aux limites de l'Océan, se soumit à ses ordres.

« Un jour Susîma, un des fils du roi, rentrait du jardin dans Pâṭaliputtra. Khallâtaka, le premier ministre du roi Bindusâra, sortait de Pâṭaliputtra. Susîma le fils du roi lui jeta son gantelet sur la tête, dans l'intention de jouer. Le ministre fit cette réflexion : Aujourd'hui il fait tomber son gantelet; mais quand il sera roi, ce sera la Loi qu'il fera tomber. Je prendrai mes mesures pour qu'il ne devienne pas roi. Il détacha donc [du prince] cinq cents conseillers, en disant : Açôka a été désigné comme devant être un Tchakravartin, maître des quatre parties de la terre; il faudra que nous le placions sur le trône.

« Cependant les habitants de Takchaçilâ se révoltèrent, et Susîma le fils du roi fut envoyé par son père contre eux; mais il ne put réduire la ville. Le roi Bindusâra tomba ensuite en langueur, et il dit: Amenez-moi mon fils Susîma, je veux le placer sur le trône; établissez Açôka dans Takchaçilâ. Mais les ministres frottèrent de safran Açôka le fils du roi. Après avoir fait bouillir de la laque dans un vase de fer, et avoir frotté des vases de même métal avec le suc produit par cette décoction, ils les en teignirent[2]. Puis ils dirent à Bindusâra : Açôka le fils du roi est tombé en langueur. Mais quand Bindusâra fut réduit à un état tel qu'il ne lui restait presque

nord de ce pays? Ces peuples, dont il est si souvent question dans l'histoire du Kachemire, ont été vraisemblablement nomades; et les rares indications qu'on possède jusqu'ici sur leur ancienne existence, permettent de les rapprocher du nord de l'Inde. (*Mânava dharma çâstra*, ch. x, st. 44.) Mon excellent ami M. Troyer a rassemblé sur cet ethnique un grand nombre de renseignements curieux dans sa traduction de l'Histoire du Kachemire. (*Râdja taranginî*, t. II, p. 321 sqq.)

[1] Le texte se sert de l'expression de *Mahânagna*; ces *Nagnas* ou hommes nus paraissent dans la légende avec le rôle de guerriers qui accomplissent des exploits presque surnaturels. Ce sens me paraît préférable à celui de *Barde*, qu'a le mot *nagna*, d'après Wilson.

[2] J'avoue ne pas bien comprendre l'objet de cette préparation. Voici le texte même : *Lâkchâm tcha lôhapâtrê kvâthayitvâ, kvathitêna rasêna lôhapâtrâṇi mrakchayitvâ tchhôrayanti.* Il se peut que la teinture rouge donnée par les ministres à des vases de fer, ait pour but de faire croire que le jeune prince avait perdu une plus ou moins grande quantité de sang qui avait été reçue dans ces vases.

plus de vie, alors les ministres ayant paré Açôka de toutes sortes d'ornements, l'amenèrent au roi, en lui disant : Place celui-ci, en attendant, sur le trône; quand Susîma sera revenu, alors nous l'y rétablirons à son tour. Mais le roi se mit en colère; et alors Açôka prononça ces paroles : Si le trône me revient de droit, que les Dêvatâs m'attachent le bandeau royal; et aussitôt le diadème lui fut attaché par les Dêvatâs. A la vue de ce miracle, le roi Bindusâra rendit le sang chaud par la bouche et mourut.

« Lorsque Açôka fut établi sur le trône, les Yakchas en proclamèrent la nouvelle à la hauteur d'un Yôdjana au-dessus de la terre; les Nâgas la proclamèrent à la profondeur d'un Yôdjana au-dessous. Cette nouvelle fit sortir Râdhagupta de sa retraite, et il entendit répéter dans les environs : Bindusâra a fait son temps, et Açôka vient d'être placé sur le trône. Au bruit de cet événement [Susîma] plein de colère, se mit en route [pour Pâṭaliputtra], et quitta en toute hâte le lieu où il se trouvait. Mais le roi Açôka établit à la première porte de la ville de Pâṭaliputtra un géant nu; à la seconde porte, un second géant; à la troisième, Râdhagupta, et lui-même se tint à la porte orientale. Râdhagupta dressa devant la porte orientale un éléphant fait de charpente; et après avoir creusé une fosse de la grandeur du corps d'Açôka [1] et l'avoir remplie de charbon de bois de Khadira [2], il la recouvrit avec de l'herbe sur laquelle il répandit de la poussière. Il dit ensuite à Susîma : Si tu peux tuer Açôka, tu seras roi. Alors Susîma se dirigea vers la porte orientale en disant : Je combattrai contre Açôka. Mais il tomba dans la fosse pleine de charbons enflammés, et il y périt misérablement. Quand Susîma eut été ainsi mis à mort, son géant nommé Bhadrâyudha, accompagné d'une suite de plusieurs milliers d'hommes, entra dans la vie religieuse sous la loi de Bhagavat et devint Arhat.

« Lorsque Açôka eut été placé sur le trône, ses ministres lui donnèrent des preuves de désobéissance. C'est pourquoi il leur dit : Faites couper les arbres à fleurs et les arbres fruitiers, et conservez les arbres à épines. Ses ministres lui dirent : A quoi pense le roi ? Il faut plutôt couper les arbres à épines, et conserver les arbres à fleurs et les arbres fruitiers. Trois fois ils résistèrent à l'ordre que leur donnait le roi. Alors Açôka furieux, tirant son glaive, fit tomber la tête de ses cinq cents ministres.

[1] Ne serait-ce pas *Susîma* qu'il faudrait lire ? Rien n'est au reste plus confus que le texte dans la plus grande partie de cette légende.

[2] *Mimosa catechu*.

« Une autre fois Açôka, entouré des femmes des appartements intérieurs, se rendit, au temps du printemps, quand les arbres sont couverts de fleurs et de fruits, dans le jardin à l'orient de la ville. Pendant qu'il s'y promenait, il aperçut un arbre Açôka tout en fleurs. Aussitôt il le salua en faisant cette réflexion : Voici un arbre qui porte le même nom que moi. Or le roi Açôka avait les membres rudes au toucher; les jeunes femmes n'avaient pas de plaisir à le caresser. Le roi vint à s'endormir; alors les femmes des appartements intérieurs brisèrent de dépit les fleurs et les branches de l'arbre Açôka. A son réveil le roi vit l'arbre dans cet état et demanda : Qui l'a brisé ainsi ? On lui répondit : Ce sont les femmes des appartements intérieurs. En apprenant le fait, le roi transporté de colère fit entourer de bois[1] les cinq cents femmes, et les fit brûler. En voyant les actes de cruauté auxquels il se livrait, le peuple se dit : Le roi est furieux, c'est Tchaṇḍâçôka, Açôka le furieux. Alors le premier ministre Râdhagupta lui fit les représentations suivantes : O roi, il n'est pas convenable que tu exécutes toi-même de telles actions qui sont indignes de toi. Il faut établir des hommes chargés de mettre à mort ceux que le roi a condamnés, lesquels exécuteront les sentences portées par le roi. Açôka donna donc cet ordre à ses gens : Cherchez-moi un homme qui exécute les criminels.

« Non loin de là, au pied d'une montagne, il y avait une chaumière qu'habitait un tisserand. Ce tisserand eut un fils auquel on donna le nom de Girika (le montagnard). Cet enfant emporté, cruel, injuriait son père et sa mère, et battait les petits garçons et les petites filles; il faisait mourir, à l'aide de broches et de filets, les fourmis, les mouches, les souris, les oiseaux et les poissons. C'était un enfant furieux; aussi lui donna-t-on le nom de Tchaṇḍa girika, Girika le furieux. Un jour il fut aperçu, occupé à ses méchancetés, par les gens du roi qui lui dirent : Peux-tu remplir l'office de bourreau pour le roi Açôka ? L'enfant répondit : Je remplirais l'office de bourreau pour le Djambudvîpa tout entier. On fit connaître cette réponse au roi, qui dit : Qu'on l'amène. Les gens du roi allèrent donc dire à l'enfant : Viens, le roi te demande. Tchaṇḍa girika répondit : Allez toujours, je vais voir mon père et ma mère. Alors il alla dire à ses parents : O mon père et ma mère, accordez-moi votre permission; je vais exercer l'office de bourreau pour le roi Açôka. Mais ses parents cherchèrent à l'en détourner; alors il les priva tous les deux

[1] Je lis *kâchṭakâiḥ* au lieu de *kiṭikâiḥ* dont je ne puis rien faire.

de la vie. Cependant les gens du roi lui demandèrent : Pourquoi donc as-tu tant tardé à venir? Il leur fit connaître en détail ce qui s'était passé. Il fut ensuite conduit par eux devant le roi, auquel il dit : Fais-moi faire une maison. Le roi lui fit construire une maison, une très-belle maison, mais qui n'avait d'agréable que l'entrée, et à laquelle on donna le nom de « La prison « agréable. » Le jeune Girika dit alors : Accorde-moi une faveur, ô roi : que celui qui entrera dans cette maison ne puisse plus en sortir; à quoi le roi répondit : Qu'il soit ainsi [1].

« Tchaṇḍa girika se rendit ensuite à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma [2]; le Religieux Bâlapaṇḍita y lisait un Sûtra. Il y a des êtres qui renaissent dans les Enfers, disait-il; les gardiens des Enfers les ayant saisis et les ayant étendus le dos sur le sol formé de fer brûlant, échauffé, ne faisant qu'une seule flamme, leur ouvrent la bouche avec une broche de fer et y introduisent des boules de fer brûlantes, échauffées, ne formant qu'une seule flamme. Ces boules brûlent les lèvres de ces malheureux; et après leur avoir consumé la langue, la gorge, le conduit du gosier, le cœur, les parties voisines du cœur, les entrailles, les cordes des entrailles, elles s'échappent par en bas. Ce sont là, ô Religieux, les douleurs de l'Enfer.

« Il y a des êtres qui renaissent dans les Enfers. Les gardiens des Enfers les ayant saisis et les ayant étendus le dos sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, leur ouvrent la bouche avec une broche de fer et y jettent du cuivre fondu qui brûle les lèvres de ces malheureux, et qui après leur avoir consumé la langue, le palais, le gosier, le conduit du gosier, les entrailles, les cordes des entrailles, s'échappent par en bas. Ce sont là, ô Religieux, les douleurs de l'Enfer.

« Il y a des êtres qui renaissent dans les Enfers. Les gardiens des Enfers les ayant saisis et les ayant étendus la face sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, les traversent avec une chaîne de fer brûlante, échauffée et toute en flammes; puis ils les frottent, les repassent, les rabotent avec une houe de fer brûlante, échauffée et toute en

[1] Cette partie de notre légende fait l'objet d'un chapitre spécial du Voyage de Fa hian; elle y est racontée cependant avec quelques légères variantes de peu d'importance. (*Foe koue ki*, p. 293 sqq.)

[2] C'est le célèbre ermitage nommé *Kukkuṭa*, ou du Coq; il était situé dans la montagne nommée *Kukkuṭa pâda*, « le pied de coq, » laquelle, d'après Fa hian, n'est pas très-éloignée de Gayâ. (*Foe koue ki*, p. 302.)

flammes. Ils enlèvent ainsi de leur corps un huitième, un sixième ou un quart, les rabotent soit en long, soit en cercle, soit du haut, soit du bas, soit doucement, soit très-doucement. Ce sont là, ô Religieux, les douleurs de l'Enfer.

« Il y a des êtres qui renaissent dans les Enfers. Les gardiens des Enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus la face sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, les traversent avec une chaîne de fer brûlante, échauffée et toute en flammes. Puis ils les frottent, les repassent et les rabotent sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme[1]. Ils enlèvent ainsi de leur corps un sixième, un huitième ou un quart, les rabotent soit en long, soit en cercle, soit du haut, soit du bas, soit doucement, soit très-doucement. Ce sont là, ô Religieux, les douleurs de l'Enfer.

« Il y a des êtres, ô Religieux, qui renaissent dans les Enfers. Les gardiens des Enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, leur infligent le supplice qui consiste à être enchaîné en cinq endroits. Ces malheureux marchent avec leurs mains sur deux barres de fer; ils marchent des deux pieds sur une barre de même métal; ils marchent avec une barre de fer au travers du cœur. Car les Enfers, ô Religieux, sont remplis de souffrances, et ce sont là les cinq supplices qui y sont infligés. Mets ces tortures en pratique, dit-il à Tchaṇḍa girika; et celui-ci se mit à infliger aux criminels ces diverses espèces de supplices et d'autres semblables.

« Il y avait alors dans la ville de Çrâvastî un marchand, qui accompagné de sa femme, traversa le grand Océan. Là, sur la mer, cette femme qui était enceinte, mit au monde un garçon auquel on donna le nom de Samudra (l'Océan). Enfin au bout de douze ans le marchand revint de la grande mer; mais il fut enlevé par cinq cents brigands et tué. Alors Samudra le fils du marchand entra dans la vie religieuse sous la loi de Bhagavat. En parcourant le pays pour recueillir des aumônes, il parvint à Pâṭaliputtra. S'étant habillé au lever du jour, il prit son vase et son manteau, et entra dans la ville pour recueillir des aumônes. Là il pénétra, sans le savoir, dans la belle habitation [du bourreau]. En voyant cette maison dont l'entrée seule était belle, mais

[1] Je suis ici mes manuscrits; mais il est probable que ce paragraphe n'est que la répétition du précédent, et qu'il faut dire: « avec « une houe, etc. »

qui à l'intérieur était effrayante et semblable aux demeures de l'Enfer, il voulut en sortir; mais il fut saisi par Tchaṇḍa girika qui l'avait vu, et qui lui dit : Il faut que tu meures ici. [Le Religieux reconnut bien qu'] il devait à la fin se soumettre. Alors pénétré de douleur, il se mit à sangloter. Le bourreau lui dit alors : Pourquoi pleures-tu ainsi comme un enfant? Le Religieux répondit : Je ne pleure certes pas la perte de mon corps; je pleure uniquement l'interruption des devoirs du salut, qui va ainsi avoir lieu pour moi.

« Après avoir obtenu l'état d'homme si difficile à rencontrer, et la vie religieuse qui est la source du bonheur;

« Après avoir eu pour maître Çâkya siṁha, je vais de nouveau, dans mon malheur, abandonner tout cela.

« Le bourreau lui dit alors : Le roi m'a accordé comme faveur [le droit de mettre à mort tous ceux qui entrent ici]; sois donc ferme; il n'y a pas de salut pour toi. Mais le Religieux se mit à le prier, avec des paroles lamentables, de lui accorder un mois; le bourreau lui concéda sept nuits. Cependant, le cœur troublé par la crainte de la mort, le Religieux sentait son esprit préoccupé par cette pensée : Dans sept nuits je n'existerai plus.

« Le septième jour le roi Açôka surprit une femme des appartements intérieurs, qui regardait et entretenait un jeune homme dont elle était amoureuse. A cette seule vue, enflammé de colère, il envoya la femme et le jeune homme à son bourreau, qui les broya dans un mortier d'airain avec des pilons, de manière qu'il ne resta plus de leur corps que les os. Émù à ce spectacle, le Religieux s'écria :

« Ah! qu'il a eu bien raison de dire, le grand solitaire, ce maître plein de compassion : La forme est semblable à une bulle de mousse, elle n'a ni solidité ni consistance.

« Où est-il parti ce charme du visage? où est-elle cette beauté du corps? Malheur à ce monde où se plaisent les insensés!

« Mon séjour dans la maison du bourreau m'a procuré un secours dont je me servirai aujourd'hui pour traverser l'océan de l'existence.

« S'étant appliqué, pendant cette nuit entière, à l'enseignement du Buddha, et ayant brisé tous ses liens, il acquit le rang suprême d'Arhat. Quand le jour fut venu, Tchaṇḍa girika lui dit : Religieux, la nuit est terminée, le soleil vient de paraître; voici le moment de ton supplice. Oui, lui répondit

le Religieux, elle est terminée la nuit qui met fin pour moi à une bien longue existence; il est levé le soleil qui marque pour moi le moment de la suprême faveur; fais donc comme tu voudras. Je ne te comprends pas, reprit Tchaṇḍa girika; explique tes paroles. Alors le Religieux lui répondit [par ces stances] :

« La redoutable nuit de l'erreur est dissipée dans mon âme, cette nuit qu'épaississent les cinq voiles et que hantent les douleurs semblables à des brigands.

« Le soleil de la science est levé; mon cœur est heureux dans le ciel, dont la splendeur me laisse apercevoir les trois mondes tels qu'ils sont réellement.

« Le moment de la suprême faveur, c'est pour moi l'imitation de la conduite du Maître; ce corps a longtemps vécu; fais donc comme tu voudras.

« En ce moment le bourreau impitoyable, au cœur dur, qui ne tenait pas compte de l'autre vie, saisit le Religieux et le jeta, plein de fureur, dans un chaudron de fer, rempli d'eau mêlée de sang, de graisse, d'urine et d'excréments humains. Puis sous le chaudron il alluma un grand feu. Mais quoiqu'il consumât une masse de bois considérable, le Religieux n'éprouvait aucune douleur. Le bourreau voulut rallumer le feu, et le feu ne brûla pas. Pendant qu'il en cherchait la cause, il vit le Religieux assis les jambes croisées sur un lotus, et aussitôt il s'empressa d'aller prévenir le roi de ce miracle. Quand le roi fut venu avec une suite de plusieurs milliers de personnes, le Religieux voyant que le moment de le convertir était arrivé, se mit à déployer sa puissance surnaturelle. Du milieu du chaudron de fer où il baignait dans l'eau, il s'élança en l'air, semblable à un cygne, à la vue de la foule qui le regardait; et là il se mit à produire diverses apparitions miraculeuses; c'est ce qu'exprime cette stance :

« De la moitié de son corps sortit de l'eau, de l'autre moitié s'élança du feu; produisant tour à tour de la pluie et des flammes, il resplendit dans le ciel, comme une montagne du sommet de laquelle des sources s'échapperaient du milieu des végétaux embrasés.

« A la vue du Religieux suspendu dans les airs, le roi, sur le visage duquel se peignait l'étonnement, lui dit, en le regardant, les mains jointes et avec un empressement extrême :

« Ta forme, ami, est celle d'un homme; mais ta puissance est surhu-

maine. Je ne puis, seigneur, me faire une idée de ta nature; quel nom te donner, à toi dont l'essence est parfaite ?

« Dis-moi donc en ce moment qui tu es, pour que je puisse connaître ta majesté, et que la connaissant, j'honore selon mes forces et comme un disciple la grandeur de tes qualités et de tes mérites.

« En ce moment le Religieux reconnut que le roi devait recevoir avec faveur l'enseignement, qu'il était destiné à répandre la loi de Bhagavat, et qu'il devait faire ainsi le bien d'un grand nombre d'êtres; et alors il lui dit, en lui développant ses qualités :

« Je suis, ô roi, un fils du Buddha, de cet être plein de miséricorde, qui est affranchi des liens de toutes les souillures, et qui est le plus éloquent des hommes; j'observe la Loi, et n'ai d'attachement pour aucune espèce d'existence.

« Dompté par le Héros d'entre les hommes qui s'est dompté lui-même, calmé par ce sage qui est lui-même parvenu au comble de la quiétude, j'ai été affranchi des liens de l'existence par celui qui est délivré des grandes terreurs du monde.

« Et toi, ô grand roi, ta venue a été prédite par Bhagavat, quand il a dit : Cent ans après que je serai entré dans le Nirvâṇa complet, il y aura dans la ville de Pâṭaliputtra un roi nommé Açôka, roi souverain des quatre parties de la terre, roi juste, qui fera la distribution de mes reliques, et qui établira quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi[1]. Cependant, ô roi,

[1] Le texte se sert du composé *Dharma râdjikâ*, qui ne me paraît susceptible que de ces deux sens : « monument de la Loi » ou « édit de « la Loi. » Suivant la première interprétation, il serait question ici des Stûpas, dont la tradition attribue l'établissement au roi Açôka; et cette interprétation serait confirmée par l'expression de *Dharma dharâ*, « contenant de la « Loi, » qui paraît dans la stance suivante. Alors *Râdjikâ*, venant de *râdj* (briller), ferait allusion à l'éclat que donnait aux Stûpas le revêtement de stuc qui les couvrait. Suivant la seconde explication, *râdjikâ* signifierait « ordre, « édit, commandement royal, » et avec *dharma*, « édit royal touchant la Loi; » ce terme serait un autre nom des célèbres *Dharma lipi*, gravés sur des colonnes, ou de ces inscriptions morales si heureusement déchiffrées par Prinsep. Il y a dans un de ces monuments, le Lâth de Delhi, un mot encore obscur, du moins pour moi, qui pourrait bien avoir de l'analogie avec le *râdjikâ* de notre texte; c'est le terme qui est écrit tantôt *ladjakâ*, et tantôt *radjakâ*. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 578, l. 2 et 4, et p. 585, note 1.) Prinsep a traduit ce terme par *dévots* ou *disciples*, en le dérivant du sanscrit *rañdj*; et il a remarqué que si la première voyelle eût été longue, il l'eût rendu par « assemblée de princes ou de rois. » Prinsep doit avoir raison quant à l'orthographe; et il aurait même pu observer, qu'à la ligne 12 de la même inscription, ce mot est écrit *lâdjakâ*, sans doute

tu as fait construire cette demeure semblable à l'Enfer, où des milliers de créatures sont mises à mort. Il faut que tu donnes au peuple, [en la détruisant,] un gage de sécurité, et que tu satisfasses le désir de Bhagavat. Puis il prononça cette stance :

« Donne donc, ô roi des hommes, la sécurité aux êtres qui implorent ta compassion ; satisfais le désir du Maître et multiplie les édits qui recommandent la Loi.

« Alors le roi, qui se sentait de la bienveillance pour Bhagavat, réunissant ses mains en signe de respect, parla ainsi pour apaiser le Religieux : Pardonne-moi, ô fils du Sage qui possède les dix forces, pardonne-moi cette mauvaise action. Je m'en accuse aujourd'hui devant toi, et je cherche un refuge auprès du Buddha le Rĭchi, auprès de la première des Assemblées, auprès de la Loi proclamée par les Âryas.

« Et je prends cette détermination : Aujourd'hui pénétré de respect pour le Buddha, et plein de la bienveillance que je ressens pour lui, j'embellirai la terre en la couvrant des Tchâityas du chef des Djinas, qui brilleront comme l'aile du cygne, comme la conque et comme la lune.

« Cependant le Religieux sortit de la maison du bourreau, à l'aide de sa puissance surnaturelle. Le roi se mit aussi en devoir de se retirer; mais Tchaṇḍa girika lui dit les mains jointes : O roi, tu m'as accordé cette faveur, qu'un homme une fois entré ici n'en peut plus sortir. Eh quoi! reprit Açôka, tu voudrais donc aussi me mettre à mort? Oui, répondit le bourreau. Et quel est, dit le roi, celui de nous deux qui est entré ici le premier? Moi, dit Tchaṇḍa girika. Holà ! quelqu'un, s'écria le roi ; et aussitôt Tchaṇḍa girika fut saisi par les exécuteurs, qui le jetèrent dans la salle des tor-

pour *râdjakâ*, dans cette phrase : *hevaṁ mama lâdjakâ katâ*, « c'est ainsi qu'est accompli mon « ordre royal. » Je dis *ordre royal* par conjecture, peut-être est-ce « devoir de roi » qu'il faut dire. Mais d'abord, comme *râdjakâ* paraît être un dérivé de *râdjan*, il est nécessaire que l'idée de roi y paraisse; ensuite, la teneur de l'inscription où ce mot revient plusieurs fois, semble annoncer un commandement. On s'attendrait presque à voir ce mot défini dans ce monument, car le texte dit *kiṁti lâdjakâ*, « Qu'est-ce que ce commandement royal? » Malheureusement ce qui suit n'est pas une définition, mais bien une suite d'injonctions d'un caractère tout moral, qui n'est d'aucun secours pour la détermination précise du sens de *râdjakâ*. En résumé, je préfère traduire par « édit royal » le *râdjikâ* du texte de la légende; et cette interprétation peut se concilier avec la première, si on admet que le roi ordonna qu'on élevât auprès ou à l'occasion de chaque Stûpa, une colonne portant un édit royal touchant les principes fondamentaux de la Loi buddhique.

tures, et qui l'y firent périr dans le feu. La prison nommée l'Agréable fut démolie, et la sécurité fut rendue au peuple.

« Ensuite le roi voulant faire la distribution des reliques de Bhagavat, se mit à la tête d'une armée formée de quatre corps de troupes; et ayant ouvert le monument nommé le Stûpa du vase, qui avait été construit par Adjâtaçatru, il se mit en possession des reliques[1]. Alors il distribua ces reliques au lieu d'où il les avait tirées; et au-dessus de chacune des portions qu'il en fit, il éleva un Stûpa. Il fit de même du second Stûpa, et ainsi de suite jusqu'au septième, d'où il enleva les reliques, pour les distribuer dans de [nouveaux] Stûpas. Il se transporta ensuite à Râma grâma; là les Nâgas le firent descendre dans leur palais et lui dirent : Nous rendrons ici même un culte à ce Stûpa. C'est pourquoi le roi leur permit [de le garder sans qu'il fût ouvert]; et les Nâgas transportèrent le roi hors de leur palais. Il y a une stance qui dit à cette occasion :

« Le huitième Stûpa est à Râma grâma; en ce temps-là les Nâgas pleins de foi le gardaient. Que le roi, [dirent-ils,] n'en tire pas les reliques qu'il renferme. Plein de foi, le monarque réfléchit; et se conformant à ce qu'on lui demandait, il se retira[2].

[1] Le Stûpa dont il est parlé en cet endroit est celui que le roi Adjâtaçatru fit construire à Râdjagrĭha, au-dessus de la portion de reliques dont il avait été mis en possession, lors du partage des os de Çâkyamuni Buddha. (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 316.) Seulement l'expression dont se sert ici le texte m'oblige à constater une différence entre les données de notre légende et celles du récit tibétain traduit par Csoma. Suivant ce dernier, le Stûpa du vase (*Drôṇa stûpa*) fut élevé non par Adjâtaçatru, mais par le Brâhmane qui, conciliant les prétentions rivales de ceux qui voulaient s'emparer des reliques, en avait fait le partage. Ce récit doit être le véritable, car il s'accorde avec la légende des Buddhistes du Sud.

[2] Le texte est singulièrement confus; si même on ne savait qu'on doit trouver ici une stance, qui est annoncée par la formule *Vakchyati hi,* « en effet on dira, » la légende serait peu intelligible. Il semble, à l'emploi des mots *Vistarêṇa yâvat,* « en détail jusqu'à, » que nous n'en avons ici qu'un extrait. Je n'en ai pas moins cru nécessaire de traduire très-littéralement ce passage, qui est probablement tronqué ici. Le sens général de ce qui en reste s'accorde bien avec le récit de la visite que fit Açôka au roi des Nâgas ou dragons, gardien du huitième Stûpa, récit que nous a conservé le voyageur chinois Fa hian. (*Foe koue ki,* p. 227 sqq.) Le royaume de *Lan mo* du Buddhiste chinois est en effet notre *Râma grâma,* comme l'avait conjecturé Klaproth, sans connaître la présente légende. Il y a seulement dans la traduction du récit de Fa hian une expression que je ne comprends pas, et dont il ne se trouve pas de trace dans nos textes; c'est celle-ci : « Lorsque le roi A yu (Açôka) « sortit du siècle. » Il semble que ces mots signifient « lorsqu'il se fit Religieux. » Mais s'il est vrai qu'Açôka se convertit au Buddhisme, il ne l'est pas qu'il ait embrassé la vie religieuse.

« Le roi fit fabriquer quatre-vingt-quatre mille boîtes d'or, d'argent, de cristal et de lapis-lazuli; puis il y fit enfermer les reliques. Il donna ensuite aux Yakchas et déposa entre leurs mains quatre-vingt-quatre mille vases avec autant de bandelettes[1], les distribuant sur la terre tout entière jusqu'aux rivages de l'Océan, dans les villes inférieures, principales et moyennes, où [la fortune des habitants] s'élevait à un Kôṭi [de Suvarṇas]. Et il fit établir, pour chacune de ces villes, un édit de la Loi.

« En ce temps-là on comptait dans la ville de Takchaçilâ trente-six Kôṭis [de Suvarṇas]. Les citoyens dirent au roi : Accorde-nous trente-six boîtes. Le roi réfléchit qu'il ne le pouvait pas, puisque les reliques devaient être distribuées. Voici donc le moyen qu'il employa : Il faut retrancher, dit-il, trente-cinq Kôṭis. Et il ajouta : Les villes qui dépasseront ce chiffre, comme celles qui ne l'atteindront pas, n'auront rien[2].

« Cependant le roi se rendit à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma, et s'adressa ainsi au Sthavira Yaças : Voici quel est mon désir; je voudrais pouvoir établir le même jour et à la même heure les quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi. Qu'il soit ainsi, répondit le Sthavira; j'aurai soin, pendant ce temps-là, de cacher le disque du soleil avec ma main. Le Sthavira Yaças exécuta en effet ce qu'il avait promis; et le même jour, à la même heure, les quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi furent établis. C'est ce qu'exprime cette stance :

« Ayant retiré les reliques du Rĭchi des sept constructions anciennes, le descendant des Mâuryas fit élever le même jour, dans le monde, quatre-vingt-quatre mille Stûpas, resplendissants comme les nuages d'automne.

« Comme le roi Açôka avait établi quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi, il devint un roi juste, un roi de la Loi; aussi lui donna-t-on le nom de Dharmâçôka, l'Açôka de la Loi. C'est ce que dit cette stance :

[1] Les bandelettes dont il est ici question étaient destinées à fixer le couvercle au corps du vase; il n'est pas rare qu'on en trouve encore des restes dans les Stûpas.

[2] Ici encore le récit n'est pas parfaitement intelligible, outre que l'exagération des nombres le rend peu vraisemblable. En supposant que le terme de *Kôṭi* s'applique à la fortune des habitants, nous voyons par le précédent paragraphe que le principe de distribution suivi par Açôka, était de donner un vase de reliques à chaque ville qui possédait dix millions de pièces. A ce compte Takchaçilâ eût dû recevoir trente-six vases; mais pour se débarrasser de cette demande exagérée, le roi déclare que le chiffre de dix millions est de rigueur, et qu'il faut l'atteindre, mais non le dépasser, pour avoir droit à un vase.

« Le respectable Mâurya, le fortuné, fit dresser tous ces Stûpas pour l'avantage des créatures; auparavant il se nommait sur la terre Tchaṇḍâçôka, cette bonne œuvre lui valut le nom de Dharmâçôka[1].

« Il n'y avait pas encore bien longtemps que le roi était favorablement disposé pour la loi du Buddha, et déjà, chaque fois qu'il rencontrait des fils de Çâkya, soit dans la foule, soit isolés, il touchait leurs pieds de sa tête et les adorait. Il avait pour ministre Yaças, qui était plein de foi en Bhagavat; Yaças dit au roi : Seigneur, tu ne dois pas te prosterner ainsi devant des mendiants de toutes les castes. En effet les Crâmaṇêras de Çâkya sont sortis des quatre castes pour entrer dans la vie religieuse. Le roi ne lui répondit rien; mais à quelque temps de là, il s'adressa ainsi à tous ses conseillers réunis : Je veux connaître la valeur de la tête des divers animaux; apportez-moi donc, toi telle tête, et toi telle autre. Puis il dit à son ministre Yaças : Toi, apporte-moi une tête humaine. Quand toutes les têtes furent apportées, le roi leur dit : Allez et vendez toutes ces têtes pour un prix quelconque. Toutes les têtes furent vendues, excepté la tête humaine, dont personne ne voulut. Le roi dit donc à son ministre : Si tu n'en peux avoir d'argent, donne-la pour rien à qui la voudra; mais Yaças ne trouva pas d'acquéreur. Alors le ministre, honteux de n'avoir pu se défaire de cette tête, alla trouver le roi et lui raconta ce qui s'était passé. Les têtes de vaches, d'ânes, de béliers, de gazelles, d'oiseaux, lui dit-il, ont été achetées par l'un ou par l'autre pour de l'argent; mais cette tête humaine est un objet sans valeur dont personne n'a voulu même pour rien. Alors le roi dit à son ministre : Pourquoi donc personne n'a-t-il voulu de cette tête humaine? Parce que c'est un objet méprisable, répondit le ministre. Est-ce cette tête-là seule, reprit le roi, qui est méprisable, ou bien sont-ce toutes les têtes humaines? Toutes les têtes humaines, dit Yaças. Eh quoi! dit Açôka, est-ce que ma tête aussi est un objet méprisable? Mais le ministre retenu par la crainte, n'osa pas dire la vérité. Parle selon ta conscience, lui dit le roi. Eh bien oui, repartit le ministre. Le roi ayant de cette manière fait avouer à son ministre ce qu'il pensait, s'exprima en ces termes, en lui adressant ces stances :

[1] Le récit est interrompu ici dans nos manuscrits par le titre de *Pâmçu pradâna avadâna*, ou « La légende de l'aumône d'une poignée de « terre. » Mais la narration se continue régulièrement, et il est clair que cette divisiou est uniquement une affaire de forme.

« Oui, c'est par suite d'un sentiment d'orgueil et d'enivrement, inspiré par la beauté et la puissance, que tu désires me détourner de me prosterner aux pieds des Religieux.

« Et si ma tête, ce misérable objet dont personne ne voudrait pour rien, rencontrant une occasion de se purifier, acquiert quelque mérite, qu'y a-t-il là de contraire à l'ordre ?

« Tu regardes la caste dans les Religieux de Çâkya, et tu ne vois pas les vertus qui sont cachées en eux; c'est pourquoi enflé par l'orgueil de la naissance, tu oublies dans ton erreur et toi-même et les autres.

« On s'enquiert de la caste quand il s'agit d'une invitation ou d'un mariage, mais non quand il s'agit de la Loi; car ce sont les vertus qui font qu'on accomplit la Loi, et les vertus ne s'inquiètent pas de la caste.

« Si le vice atteint un homme d'une haute naissance, cet homme est blâmé dans le monde; comment donc les vertus qui honorent l'homme d'une basse extraction, ne seraient-elles pas un objet de respect?

« C'est en considération de l'esprit que le corps des hommes est ou méprisé ou honoré. Les âmes des ascètes de Çâkya doivent donc être vénérées, car elles sont purifiées par Çâkya.

« Si un homme régénéré par la seconde naissance est privé de vertu, on dit : C'est un pécheur, et on le méprise. On ne fait pas de même pour l'homme né d'une pauvre famille; s'il a des vertus, on doit l'honorer en se prosternant devant lui.

« Et le roi ajouta : Est-ce que tu n'as pas entendu cette parole du héros compatissant des Çâkyas : Les sages savent trouver de la valeur aux choses qui n'en ont pas, cette parole du maître véridique, qu'un esclave serait capable de comprendre? Et si je désire exécuter ses commandements, ce n'est pas une preuve d'amitié de ta part que de m'en détourner.

« Quand mon corps, abandonné comme les fragments de la canne à sucre, dormira sur la terre, il sera incapable de se donner de la peine pour saluer, se lever, et réunir les mains en signe de respect.

« Quelle action vertueuse serai-je alors en état d'exécuter avec ce corps? Aussi n'est-il pas convenable que j'attache aucun prix à un corps dont le terme est au cimetière; il ne vaut pas plus qu'une maison incendiée, pas plus qu'un trésor de pierreries perdu dans les eaux.

« Ceux qui, dans ce corps fait pour périr, sont incapables de distinguer

ce qui a de la valeur, ceux-là ne reconnaissant pas l'essentiel, ignorent ce qui a du prix et ce qui n'en a pas; ces insensés tombent en défaillance, au moment où ils entrent dans la gueule du monstre de la mort[1].

« Quand on a retiré d'un vase ce qu'il contenait de meilleur, le lait caillé, le beurre fondu, le beurre frais, le lait ou le lait acide, et qu'il n'y reste plus que de l'écume, si ce vase vient à se briser, il n'y a pas lieu à beaucoup se plaindre. Il en est de même du corps; si les bonnes œuvres qui lui donnent du prix, en sont enlevées, il ne faut pas se lamenter lorsqu'il vient à périr.

« Mais lorsqu'en ce monde la mort brise violemment le vase du corps de ces hommes orgueilleux qui se détournent des bonnes œuvres, alors le feu du chagrin consume leur cœur, comme quand on brise un vase de lait caillé, dont le meilleur est ainsi entièrement perdu.

« Ne t'oppose donc pas, seigneur, à ce que je m'incline devant la personne [des Religieux]; car celui qui, sans examen, se dit : Je suis le plus noble, est enveloppé des ténèbres de l'erreur.

« Mais celui qui examine le corps au flambeau des discours du Sage qui possède les dix forces, celui-là est un sage qui ne voit pas de différence entre le corps d'un prince et celui d'un esclave.

« La peau, la chair, les os, la tête, le foie et les autres organes sont les mêmes chez tous les hommes; les ornements seuls et les parures font la supériorité d'un corps sur un autre.

« Mais l'essentiel en ce monde, c'est ce qui peut se trouver dans un corps vil, et que les sages ont du mérite à saluer et à honorer.

« Le roi Açôka ayant ainsi reconnu que le corps avait moins de valeur que des coquilles d'œufs pleines de boules de sable faites avec des larmes de serpent, et s'étant persuadé que les avantages résultants des respects témoignés [aux Religieux] l'emportaient sur une multitude de grandes terres subsistantes avec leur Sumêru pendant de nombreux Kalpas, le roi Açôka, dis-je, voulut se parer pour aller honorer les Stûpas de Bhagavat. Alors entouré de la foule de ses ministres, il se rendit à Kukkuṭa ârâma, et là se tenant à la place d'honneur, il dit, les mains réunies en signe de respect : Y a-t-il une seconde personne qui ait été, de la part du Sage qui voyait

[1] Le texte dit « le Makara de la mort; » le Makara est ce poisson fabuleux, dont le dauphin a peut-être suggéré l'idée aux Indiens.

tout, l'objet d'une prédiction pareille à celle qu'il a faite pour moi, lorsque je lui offris [dans une autre existence] une poignée de terre[1]? Alors Yaças l'ancien de l'Assemblée lui répondit ainsi : Oui, grand roi, il en existe une. Lorsque Bhagavat sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa complet, après avoir converti le Nâga Apalâla[2] et la Tchâṇḍâlî Gôpâlî, femme du potier[3], se rendait à Mathurâ, il s'adressa ainsi au respectable Ânanda : Dans cette ville de Mathurâ, ô Ânanda, cent ans après que je serai entré dans le Nirvâṇa complet, il y aura un marchand de parfums nommé Gupta. Ce marchand aura un fils nommé Upagupta[4], qui sera le premier des interprètes de la

[1] Ceci est une allusion à l'action vertueuse que fit Açôka, dans une existence antérieure, un jour que Çâkya passait près de lui. Açôka était alors un petit garçon nommé Djaya, qui jouait sur le grand chemin, dans la poussière, avec un autre enfant de son âge, nommé Vidjaya. A la vue des perfections du Buddha, il fut touché de bienveillance; et avec l'intention de donner de la farine au Religieux, il jeta dans son vase une poignée de terre. (*Divya avad.* f. 228 *b* de mon man.) La légende dans laquelle ce fait est raconté a le titre de *Pâm̃çu pradâna*, « l'aumône d'une poignée de terre; » c'est le préambule de celle d'Açôka; et cela est naturel dans les idées buddhiques, puisque cette légende raconte celle des anciennes existences d'Açôka, où il acquit les mérites qui devaient l'élever plus tard à la royauté, et en faire le plus glorieux protecteur du Buddhisme. Il importe de rapprocher cette note du commencement du chapitre où Fa hian raconte brièvement l'histoire d'Açôka. La traduction de M. A. Rémusat, corrigée par Klaproth, n'est pas suffisamment claire; elle fait d'Açôka encore enfant un contemporain de Çâkyamuni, ce qui est une erreur qu'augmente encore une note de Klaproth. (*Foe koue ki*, p. 293 et 295.) Tout devient clair, si l'on admet, comme cela est indispensable, que Fa hian a voulu dire quelque chose d'analogue à ceci : « Dans le temps où « celui qui fut plus tard Açôka, était un petit « enfant contemporain de Çâkyamuni. »

[2] Le Nâga Apalâla était un dragon qui résidait dans la source du fleuve que Fa hian nomme *Sou pho fa sou thou*, c. à d. en sanscrit *Çubhavastu*, et dans la géographie ancienne *Svastus*, le Sewad de nos cartes, ainsi que l'a fait voir Lassen. (*Zur Geschichte der Griech. und Indoskyth. Könige*, p. 135.) La légende de ce Nâga, que les Chinois nomment très-exactement *A po lo lo*, est racontée fort en détail par M. Abel-Rémusat. (*Foe koue ki*, p. 53.)

[3] Je n'ai pas retrouvé dans nos recueils de légendes, celle de la Tchâṇḍâlî Gôpâlî.

[4] C'était un usage général dans l'Inde, au temps du Buddhisme, de donner à un fils le nom de son père, en l'en distinguant par l'addition du préfixe *upa* (sous), comme ici : Gupta le père, et Upagupta le fils; Nanda et Upananda; Tichya et Upatichya. L'addition de ce préfixe donnait au composé le sens de « celui qui « est sous Nanda, » et par extension, « le petit « Nanda. » Il y aurait à faire, sur les noms propres, des recherches qui ne seraient pas sans intérêt pour l'histoire de la littérature indienne. Ainsi les noms buddhiques sont en général empruntés à ceux des constellations lunaires, comme Puchya, Tichya, Râdha, Anurâdha et autres; mais on n'en rencontre aucun qui rappelle les noms familiers à la mythologie moderne, comme sont Krichṇa, Gôpâla, Mâdhava, Râdhâ, Dêvî, Pârvatî, Gâurî et autres semblables. On peut dire en toute assurance qu'il y a, entre les noms propres

Loi, et un Buddha véritable, moins les signes extérieurs[1]. C'est lui qui cent ans après que je serai entré dans le Nirvâṇa complet, remplira le rôle d'un Buddha.* Sous son enseignement beaucoup de Religieux verront face à face l'état d'Arhat par la destruction de toutes les corruptions du mal. Ces Religieux rempliront de baguettes longues de quatre doigts une caverne ayant une profondeur de dix-huit coudées sur une largeur de douze[2]. Le premier de mes Auditeurs, ô Ânanda, entre ceux qui sont capables d'interpréter la Loi, sera le Religieux Upagupta.* Vois-tu là-bas, ô Ânanda, cette bande de bois qui est si bleue? — Oui, seigneur. — C'est, ô Ânanda, la montagne nommée Urumuṇḍa[3]. Là, quand cent ans se seront écoulés depuis l'entrée du Tathâgata dans le Nirvâṇa complet, il y aura une habitation aux bois nommée Naṭabhaṭikâ[4]. De tous les endroits faits pour qu'on s'y assoie ou

buddhiques et ceux des Purâṇas, la même différence qu'entre ces derniers et ceux des Vêdas, avec lesquels les dénominations buddhiques offrent une frappante analogie. Ce sujet fournirait la matière d'une monographie curieuse. Je remarque seulement ici, en passant, que le nom de *Tichya*, qui est si commun dans nos légendes du Nord, est l'original sanscrit du nom pâli de *Tissa*, qui n'est pas moins familier aux Buddhistes singhalais.

[1] On ne voit pas clairement dans le texte s'il faut lire *alakchaṇakô Buddhaḥ*, ou *lakchaṇakô*. La lecture attentive de la légende d'Upagupta m'autorise à croire que la véritable leçon est *alakchaṇaka*. Le texte veut dire qu'Upagupta sera un Buddha, moins les *Lakchaṇâni*, ou les trente-deux signes de la beauté physique.

[2] Le passage intercalé entre deux étoiles est emprunté à la légende d'Upagupta, qui est d'un très-grand secours pour l'intelligence de celle d'Açôka. (*Divya avad.* f. 173 *b.*) Mais en cet endroit même le texte est si altéré, que sans les éclaircissements dans lesquels la légende entre ailleurs, il serait à peu près impossible d'y rien comprendre. Voici le résumé des éclaircissements en question. Lorsque Upagupta eut acquis la science profonde qui en fit le premier des interprètes de la Loi, il se mit à prêcher constamment à la multitude, et convertit jusqu'à dix-huit mille personnes, qui à force d'application parvinrent au rang d'Arhat. « Or il y avait dans la montagne d'Urumuṇḍa une caverne profonde de dix-huit coudées, et large de douze. Le Sthavira Upagupta dit à ceux de ses auditeurs qui avaient rempli leurs devoirs : Celui qui, par suite de mon enseignement, sera parvenu à voir face à face l'état d'Arhat par l'anéantissement de toutes les corruptions du mal, devra jeter dans cette caverne une baguette de quatre doigts; et il arriva qu'en un seul jour dix mille Arhats jetèrent chacun une baguette dans la caverne. » (*Divya avad.* f. 181 *a.*) C'est à ce fait que se rapporte la phrase sur laquelle porte la présente note; mais il était difficile de se faire une idée du sens, à la manière dont nos deux manuscrits donnent ce passage. Outre qu'ils suppriment le mot *guhâm* (caverne), ils lisent *çaṇakâbhiḥ* au lieu de *çalâkâbhiḥ*, et *pûdjayichyanti* au lieu de *pârayichyanti*.

[3] Cette montagne est nommée tantôt *Urumuṇḍa*, et tantôt *Rurumuṇḍa;* la première orthographe est la plus ordinaire.

[4] Cet ermitage tirait son nom de celui des deux frères *Naṭa* et *Bhaṭa*, qui l'avaient fait construire. (*Divya avad.* f. 173 *b.*)

qu'on s'y couche, et qui favorisent le calme [de la contemplation], le premier à mes yeux est cet ermitage de Naṭabhaṭikâ.

« Le Sthavira prononça ensuite cette stance : Le chef du monde a prédit que le glorieux Upagupta, le premier des interprètes de la Loi, remplirait les devoirs d'un Buddha.

« Cet être parfait, reprit le roi, est-il donc déjà né, ou bien est-il encore à naître ? Le Sthavira répondit : Il est né ce sage magnanime, qui a triomphé de la corruption; il vit sur le mont Urumuṇḍa, entouré d'une foule d'Arhats, par compassion pour le monde. Et il ajouta :

« Ce sage parfait qui se plaît aux jeux de Celui qui sait tout, expose la Loi pure à la foule de ses disciples, conduisant par milliers à la ville de la délivrance, les Dieux, les chefs des Asuras, les Uragas et les hommes.

« Or en ce temps-là Upagupta entouré de dix-huit mille Arhats, résidait dans l'ermitage nommé Naṭabhaṭikâ. Le roi en ayant été informé, convoqua la foule de ses ministres et leur dit : Que l'on équipe un corps d'éléphants, de chars et de cavaliers ; je veux me rendre promptement à la montagne d'Urumuṇḍa. Je veux voir de mes yeux le sage nommé Upagupta, qui est affranchi de toutes les souillures. Mais les ministres répondirent : Seigneur, il faut y envoyer un messager; le sage qui habite cet endroit viendra certainement lui-même auprès du roi. Ce n'est pas à lui, reprit Açôka, à venir au-devant de moi, mais bien à moi à me transporter à sa rencontre. Et il ajouta : Il est, je pense, fait de diamant, le corps d'Upagupta qui ressemble au Maître, ce corps qui égale, s'il ne surpasse pas la roche [en dureté]; un tel homme repousserait l'ordre qu'on lui adresserait. Aussi le roi n'envoya-t-il pas de messager au Sthavira Upagupta, et il dit : J'irai moi-même voir le Sthavira.

« Cependant Upagupta fit la réflexion suivante : Si le roi vient ici, il en résultera du tort pour une grande foule de peuple et pour le pays. C'est pourquoi il se dit : C'est moi qui irai voir le roi. En conséquence Açôka pensant que le Sthavira Upagupta viendrait par eau, fit établir des bateaux dans tout l'espace qui sépare Mathurâ de Pâṭaliputtra. Alors Upagupta, pour témoigner sa bienveillance au roi Açôka, s'étant embarqué avec sa suite de dix-huit mille Arhats, arriva dans la ville de Pâṭaliputtra. En ce moment les gens du roi vinrent lui en annoncer la nouvelle. Seigneur, bonheur à toi ! Upagupta, ce maître de ses pensées, ce pilote de l'enseignement, s'avance

à pied, pour te témoigner sa faveur, suivi de sages qui ont atteint la rive de l'océan de l'existence. A ces mots Açôka transporté de joie détacha de son cou un collier de perles qui valait cent mille [Suvarṇas], et en fit don à celui qui lui avait apporté cette heureuse nouvelle; puis faisant appeler celui qui sonnait la cloche, il lui dit : Qu'on sonne la cloche dans Pâṭaliputtra, pour annoncer l'arrivée du Sthavira Upagupta, et qu'on crie :

« Celui qui renonçant à une pauvreté qui n'a ni prix ni valeur, désire en ce monde une félicité florissante et heureuse, qu'il vienne voir Upagupta, ce sage compatissant, qui est [pour tous les êtres] la cause de la délivrance et du ciel.

« Que ceux qui n'ont pas vu le premier des hommes, le Maître plein de miséricorde, l'être existant par lui-même, viennent voir le Sthavira Upagupta, ce noble flambeau des trois mondes, si semblable au Maître.

« Quand le roi eut fait répandre à son de cloche cette nouvelle dans Pâṭaliputtra, et qu'il eut fait orner la ville, il en sortit jusqu'à la distance de deux Yôdjanas et demi, et s'avança au-devant du Sthavira Upagupta, accompagné du bruit de toute espèce d'instruments, à travers les parfums et les guirlandes de fleurs, et suivi de tous ses ministres et de tous les habitants. Le roi vit de loin le Sthavira Upagupta au milieu de ses dix-huit mille Arhats, qui l'entouraient comme les deux extrémités du croissant de la lune; et il ne l'eut pas plutôt aperçu, que descendant de son éléphant, il se rendit à pied vers la rive du fleuve; là fixant un de ses pieds sur le rivage, il plaça l'autre sur le bord du bateau, et prenant dans ses bras le Sthavira Upagupta, il le transporta sur la terre. Quand il l'eut déposé à terre, il tomba de toute sa hauteur aux pieds du Sthavira, comme un arbre dont on aurait coupé la racine, et il les lui baisa. Puis se relevant et posant à terre les deux genoux, il réunit ses mains en signe de respect, et regardant le Sthavira, il lui parla ainsi :

« Quand après avoir triomphé de la foule de mes ennemis, j'ai vu réunie sous ma puissance unique la terre avec ses montagnes, jusqu'aux rivages de l'océan qui l'entoure, je n'ai pas éprouvé autant de plaisir qu'en voyant le Sthavira.

« Ta vue double les dispositions favorables que j'ai pour cette excellente Loi; ta vue purifiante fait aujourd'hui apparaître à mes yeux, quoiqu'il soit absent, l'être incomparable qui a dû tout à lui-même.

« Maintenant que le chef compatissant des Djinas est entré dans le repos, remplis pour les trois mondes l'office d'un Buddha ; fais, semblable au soleil, briller la lumière de la science sur l'univers détruit, et dont les illusions du monde troublent la vue.

« Toi qui es semblable au Maître, toi l'œil unique de l'univers et le premier des interprètes [de la Loi], sois mon asile, seigneur, et donne-moi tes ordres ; je m'empresserai aussitôt, sage accompli, d'obéir à ta voix.

« Alors le Sthavira Upagupta caressant de sa main droite la tête du roi, lui parla ainsi : Remplis avec attention les devoirs de la dignité royale ; c'est quelque chose de difficile à obtenir que les trois objets précieux ; honore-les constamment, seigneur.

« O grand roi, Bhagavat, le Tathâgata vénérable, parfaitement et complétement Buddha, m'a confié ainsi qu'à toi le dépôt de la Loi ; faisons tous nos efforts pour conserver ce que le guide des êtres nous a transmis, quand il était au milieu de ses disciples.

« Le roi reprit : Sthavira, je me suis conformé aux ordres que Bhagavat avait donnés pour moi. J'ai embelli la surface de la terre de beaux Stûpas, semblables aux sommets des montagnes, décorés de parasols et d'étendards élevés, et ornés de diverses pierres précieuses ; et j'ai multiplié les vases qui renferment ses reliques. Femmes, enfants, maisons, moi-même, ainsi que la possession de la terre et de mes trésors, il n'est rien à quoi je n'aie renoncé sous l'enseignement du roi de la Loi. Bien, bien, reprit le Sthavira Upagupta ; tu as bien fait, grand roi, d'exécuter les ordres du Buddha. Celui qui emploie son corps au profit de ce qui est réellement essentiel, et qui se sert des objets matériels pour soutenir sa vie, ne se lamentera pas quand son temps sera venu, et il ira dans la demeure désirée des Dieux.

« Le roi ayant alors introduit en grande pompe le Sthavira Upagupta dans sa demeure royale, le prit entre ses bras, et le fit asseoir sur le siége qui lui était destiné.

« Le corps du Sthavira Upagupta était poli et parfaitement doux, aussi doux qu'un flocon de coton. Le roi s'en étant aperçu, lui dit les mains réunies en signe de respect : Noble créature, tes membres sont doux comme le coton, doux comme la soie de Bénârès ; mais moi, être infortuné, mes membres sont rudes, et mon corps est âpre au toucher. Le Sthavira répondit : C'est que j'ai fait à l'Être sans pareil un don précieux, un présent

incomparable ; je n'ai pas fait au Tathâgata le don d'une simple poignée de terre, ainsi que tu l'as fait jadis. O Sthavira, reprit le roi, c'est parce que j'étais enfant, que jadis, ayant rencontré un personnage sans égal, je lui ai donné une poignée de terre, action dont je recueille aujourd'hui le fruit. Alors le Sthavira voulant rendre la joie au cœur d'Açôka, lui répondit en ces termes : Grand roi, vois l'excellence du sol dans lequel tu as semé cette poussière ; c'est à elle que tu dois l'éclat du trône et la puissance suprême. A ces mots le roi ouvrant les yeux d'étonnement, appela ses ministres et leur dit : J'ai obtenu l'empire d'un Balatchakravartin, uniquement pour avoir donné une poignée de terre : que d'efforts ne devez-vous donc pas faire, seigneurs, pour honorer Bhagavat ? Puis tombant aux pieds du Sthavira Upagupta, il s'écria : Voici, ô Sthavira, quel est mon désir : je veux honorer tous les lieux où a séjourné le bienheureux Buddha, je veux les marquer d'un signe en faveur de la dernière postérité. Et il prononça la stance suivante :

« Tous les endroits où a séjourné le bienheureux Buddha, je veux aller les honorer et les marquer d'un signe en faveur de la dernière postérité.

« Bien, bien, ô grand roi, reprit le Sthavira ; c'est une belle pensée que la tienne. Je vais te montrer aujourd'hui les endroits où a séjourné le bienheureux Buddha ; je les honorerai les mains jointes, j'irai les visiter, et je les marquerai d'un signe, n'en doute pas[1].

« Alors le roi ayant équipé une armée formée de quatre corps de troupes, prit des parfums, des fleurs et des guirlandes, et partit accompagné du Sthavira Upagupta. Ce dernier commença par conduire le roi dans le jardin de Lumbinî ; puis étendant la main droite, il lui dit : C'est dans ce lieu, ô grand roi, qu'est né Bhagavat ; et il ajouta :

« C'est ici le premier monument consacré en l'honneur du Buddha dont la vue est excellente. C'est ici qu'un instant après sa naissance, le solitaire fit sept pas sur le sol[2].

[1] Ces dernières paroles doivent sans doute être mises dans la bouche du roi ; cependant nos manuscrits ne l'indiquent pas ainsi.

[2] Le bois de Lumbinî est célèbre dans toutes les légendes relatives à la vie de Çâkya ; voyez notamment le chapitre du Lalita vistara consacré au récit de la naissance du jeune Siddhârtha. (*Lalita vistara*, f. 45 sqq. de mon manuscr.) Ce jardin était situé près de Kapilavastu. Fa hian en a parlé dans son voyage. (*Foe koue ki*, p. 199, et la note de Klaproth, p. 219.) Le voyageur chinois rapporte également l'histoire des sept pas que le miraculeux enfant fit sur le sol. (*Foe koue ki*, ib. Klaproth, *ib.* p. 220.)

« Ayant promené ses regards sur les quatre points de l'horizon, il prononça ces paroles : Voici ma dernière existence ; c'est la dernière fois que j'habite dans une matrice humaine[1].

« En ce moment Açôka tomba de toute sa hauteur aux pieds du Religieux ; puis se relevant, il réunit ses mains en signe de respect, et dit en pleurant : Ils sont heureux, et ils ont accompli des actions vertueuses, ceux qui ont vu le grand solitaire au moment où il est venu au monde, et qui ont entendu sa voix agréable. Alors le Sthavira voulant augmenter la joie d'Açôka, lui parla ainsi : Grand roi, aimerais-tu à voir la Divinité qui a été présente à la naissance du plus éloquent des hommes, et qui l'a entendu parler, lorsqu'il vint au monde dans ce bois et qu'il fit trois pas ? — Oui, Sthavira, j'aimerais à la voir. Aussitôt le Sthavira dirigeant la main du côté de l'arbre dont la reine Mahâmâyâ avait pris une branche, parla ainsi : Que la Divinité qui réside ici dans cet arbre Açôka, cette fille des Dieux qui a vu le Buddha parfait, se montre ici en personne, afin d'augmenter les sentiments de bienveillance [pour la Loi[2]] dans le cœur du roi Açôka. Et à l'instant la Divinité parut sous sa propre forme auprès du Sthavira Upagupta, et tenant ses mains réunies, elle lui dit : Sthavira, que me commandes-tu ? Alors le Sthavira se tournant vers Açôka : La voilà, ô grand roi, la Divinité qui a vu Bhagavat au moment de sa naissance. Réunissant aussitôt les mains en signe de respect, le roi s'adressa ainsi à cette Divinité : Tu l'as donc vu au moment de sa naissance, ce sage dont le corps était marqué des signes de

[1] Quant aux paroles que prononça le jeune prince au moment de sa naissance, voyez la légende de Çâkya traduite du chinois par Klaproth. (*Foe koue ki*, p. 220 et 223.) Les versions diverses de ces paroles que rapportent les nombreuses autorités citées par ce savant, reviennent toutes, plus ou moins exactement pour le sens, au passage du Lalita vistara relatif à cet événement, que j'ai cité ailleurs il y a quelque temps. (*Journal des Savants*, année 1837, p. 353 et 354. *Lalita vistara*, p. 49 *b* de mon man.) Cela ne doit pas étonner, puisque la tradition des divers peuples qui ont adopté le Buddhisme repose en définitive sur des autorités indiennes. Mais ce qu'il est plus utile de remarquer, c'est que les paroles que la légende du Nord met dans la bouche du jeune Çâkya, sont les mêmes que celles qui sont rapportées par les légendes du Sud. Je n'en ai pas le texte pâli, mais j'en juge d'après la traduction, vraisemblablement fort exacte, que M. Turnour a donnée d'un fragment considérable du commentaire composé par Buddha ghosa sur le Buddha vam̃sa. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 801.)

[2] Je continue à traduire *prasâda* par *bienveillance ;* mais on pourrait fort bien le remplacer ici par *grâce*, et l'on comprend sans peine que les Tibétains l'aient pris, dans de tels passages, pour synonyme de *foi*.

la beauté, et dont les grands yeux ressemblaient au Lotus! Tu as donc entendu les premières paroles du Héros d'entre les hommes, les paroles agréables qu'il prononça dans ce bois! Oui, répondit la Divinité, je l'ai vu au moment où il venait de naître, le premier des hommes, dont le corps était brillant comme l'or; je l'ai vu au moment où il faisait sept pas, et j'ai entendu les paroles du Maître. Dis-moi donc, ô Divinité, reprit le roi, quel était l'éclat de Bhagavat à l'instant où il vint au monde. Je ne puis, lui dit la Déesse, l'exprimer par des paroles; mais juges-en par un seul mot:

« Brillante d'une lumière miraculeuse, resplendissante comme l'or, agréable aux yeux, la terre, dans ce système des trois mondes où règne Indra, trembla ainsi que ses montagnes, jusqu'aux rivages de l'océan, semblable à un vaisseau porté sur la grande mer.

« Le roi, après avoir donné cent mille [Suvarṇas] aux gens du pays, fit élever en cet endroit un Stûpa et se retira.

« Le Sthavira Upagupta ayant ensuite conduit le roi à Kapilavastu, lui dit en étendant la main droite : C'est en ce lieu, ô grand roi, que le Bôdhisattva a été présenté au roi Çuddhôdana [son père]. A la vue de ce corps que paraient les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme, et dont ses regards ne pouvaient se détacher, Çuddhôdana tomba de toute sa hauteur aux pieds du Bôdhisattva. Voici, ô grand roi, la Divinité de la famille, nommée Çâkya vardha (celle qui fait prospérer les Çâkyas); c'est à elle qu'a été présenté le Bôdhisattva aussitôt après sa naissance, pour qu'il adorât le Dieu. Mais ce furent les Divinités qui toutes se jetèrent aux pieds du Bôdhisattva. Aussi le roi Çuddhôdana s'écria-t-il : Cet enfant est un Dieu pour les Divinités elles-mêmes; de là vint qu'on lui donna le nom de Dêvâtidêva (Dieu supérieur aux Dieux)[1].

« C'est ici, ô grand roi, que le Bôdhisattva fut présenté aux Brâhmanes clairvoyants qui prédisent l'avenir. C'est ici que le Rĭchi Asita déclara que l'enfant serait un jour un Buddha dans le monde. Ici, ô grand roi, l'enfant a été confié à Mahâ Pradjâpatî sa nourrice. Là on lui a enseigné à écrire; ici, à monter un éléphant et un cheval[2], à diriger un char, à manier l'arc, la

[1] Cette légende est encore le résumé sommaire du chapitre correspondant du Lalita vistara. (*Lalita vistara*, ch. VIII, f. 67 sqq. de mon man.) Il faut voir aussi le récit de la naissance de Çâkya, traduit du chinois par Klaproth. (*Foe koue ki*, p. 221.)

[2] Le texte se sert des expressions caractéristiques et tout indiennes, « à monter sur le cou

flèche, la massue, l'aiguillon, à pratiquer en un mot les autres exercices convenables à sa naissance. Voici la salle où s'exerçait le Bôdhisattva. C'est en cet endroit qu'environné de cent mille Divinités, le Bôdhisattvà se livrait au plaisir avec ses soixante mille femmes. C'est ici que dégoûté du monde par la vue d'un vieillard, d'un malade et d'un mort, le Bôdhisattva [quitta sa demeure] pour se retirer dans la forêt[1]. C'est ici qu'il s'assit à l'ombre d'un Djambu, et que se détachant des conditions du péché et de la misère, il parvint, par la réflexion et le jugement, au premier degré du Dhyâna (la contemplation), qui est le résultat de la vue distincte, qui donne la satisfaction et le bonheur, et qui ressemble à l'état exempt de toute imperfection. C'est alors qu'un peu après midi, au moment où l'on prend le repas, on vit l'ombre des autres arbres se projeter [dans le sens ordinaire], se diriger, s'incliner vers l'orient[2], tandis que l'ombre de l'arbre Djambu n'abandonnait pas le corps du Bôdhisattva. A cette vue le roi Çuddhôdana tomba une seconde fois de toute sa hauteur aux pieds du Bôdhisattva. C'est par cette porte qu'escorté de cent mille Divinités, le Bôdhisattva sortit de Kapilavastu au milieu de la nuit. Ici le Bôdhisattva remit son cheval et ses parures entre les mains de Tchhandaka [son serviteur], et le congédia. C'est ce que dit cette stance :

« Tchhandaka ayant reçu ses parures et son cheval, fut congédié par lui ; le héros entra seul et sans serviteur dans la forêt où il allait se mortifier.

« C'est ici que le Bôdhisattva échangeant avec un chasseur ses habits de soie de Bénârès contre des vêtements de couleur jaune, embrassa la vie de mendiant. Ici il fut reçu dans l'ermitage des Bhârgavides. En cet endroit le roi Bimbisâra invita le Bôdhisattva à partager avec lui la royauté. C'est là qu'il rencontra Ârâḍa[3] et Udraka, ainsi que l'exprime cette stance :

« d'un éléphant et sur le dos d'un cheval. »

[1] Cette partie de la légende de Çâkya est depuis longtemps connue et à bon droit célèbre, parce qu'elle exprime les idées de compassion et de charité qui passent pour les premiers motifs de la mission que s'est donnée Çâkya. On la trouve amplement développée dans le *Foe koue ki*, p. 204 sqq.

[2] Le texte se sert ici d'une expression que je n'ai vue que dans ce style : *prâtchîna prâgbhâra*. D'après Wilson, *prâgbhâra* ne signifie que « sommet d'une montagne. » En rapprochant de ce sens le composé de notre texte, on pourrait supposer que l'adjectif *prâgbhâra* signifie « ce dont le poids est au sommet. »

[3] Ce Brâhmane a déjà été nommé ci-dessus, sect. II, p. 154, note 1. Je crois reconnaître le nom du premier de ces anachorètes, *Ârâḍa*, dans la transcription chinoise *A lan*, telle que la donne Klaproth, d'après une légende de la

« Dans cet ermitage vivaient les Rĭchis Udraka et Ârâḍa; le Bôdhisattva, cet Indra parmi les hommes, ce protecteur, se rendit familière la pratique de leur doctrine.

« Ici le Bôdhisattva se soumit à une rude pénitence de six années. C'est ce que dit cette stance : Le grand solitaire, après s'être livré à une rude pénitence de six années, reconnut que ce n'était pas la voie véritable, et abandonna cette pratique.

« C'est en cet endroit que Nandâ et Nandabalâ, les filles du villageois, présentèrent au Bôdhisattva une offrande de miel et de lait, qui se multiplia [miraculeusement] en dix offrandes, et dont il se nourrit[1]. On cite à cette occasion la stance suivante :

« Ayant mangé en cet endroit l'offrande de lait et de miel que lui avait présentée Nandâ, le grand héros, le plus éloquent des hommes alla s'asseoir à l'ombre de l'arbre Bôdhi.

vie de Çâkyamuni. (*Foe koue ki*, p. 281.) Je conjecture même que Klaproth, ou le texte qu'il suit, commet une erreur, en faisant de *Kia lan* un autre Brâhmane différent du premier. (*Ibid.*) Si, en effet, on rapproche du nom sanscrit du Brâhmane en question, *Ârâḍa Kâlâma*, le double nom chinois *A lan Kia lan*, on sera naturellement porté à croire que les quatre monosyllabes chinois sont la transcription assez peu altérée des deux trissyllabes sanscrits. Un passage de la légende de Çâkyamuni, telle qu'elle a été rédigée par Buddha ghosa et traduite du pâli par M. Turnour, semble dire qu'Ârâḍa résidait dans le Magadha, non loin de Râdjagrĭha. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 810.) Mais le Lalita vistara affirme positivement que le Brâhmane Ârâḍa vivait dans la grande ville de Vâiçâlî. (*Lalita vistara*, f. 125 *b* de mon man.) Ce fait est confirmé par un passage de Parinibbâṇa sutta pâli, dont M. Turnour a donné une excellente analyse. C'est, en effet, au delà de Vâiçâlî, après la dernière visite de Çâkya dans cette ville, qu'eut lieu une discussion entre un Malla et un disciple d'Âlâra Kâlâma (comme les Singhalais le nomment), sur les mérites relatifs de Çâkya et d'Âlâra. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 1004.) Il semble naturel de conclure de cette dernière circonstance que la résidence d'Ârâḍa n'était pas éloignée de Vâiçâlî. Quant à Rudraka, fils de Râma, c'est bien à Râdjagrĭha que Çâkyamuni fit sa rencontre, ainsi que je l'ai dit plus haut (sect. II, pag. 154, note 1); le Lalita vistara affirme positivement ce fait. (*Lalita vistara*, f. 128 *b* de mon man.) J'ignore laquelle des deux autorités il faut préférer, du Lalita vistara qui nomme ce dernier Brâhmane *Rudraka Râmaputtra*, ou de la présente légende qui le nomme *Udraka*. Ce qu'il y a de certain, c'est que cette dernière orthographe est confirmée par le commentaire pâli de Buddha ghosa, qui cite ce même Brâhmane sous le nom de *Uddakaramo*. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 810.) Il faut probablement lire *Uddaka Râma*. Quant aux faits résumés dans ce passage, depuis le moment où Çâkya s'assit sous un arbre Djambu, voyez la légende souvent citée de la vie de Çâkya. (*Foe koue ki*, p. 231 sqq. et p. 281 sqq.)

[1] Voyez cette partie de la légende de Çâkya racontée en détail dans le *Foe koue ki*, p. 283 et 284. Conf. *As. Res.* t. XX, p. 165.

« C'est ici que Kâlika le roi des Nâgas vint trouver le Bôdhisattva qui était assis près de l'arbre Bôdhi, et se mit à chanter ses louanges. Aussi dit-on : Le plus éloquent des hommes fut loué par Kâlika le roi des serpents, après que désireux de l'immortalité[1], il fut entré dans la voie qui y mène, sur le trône de la Bôdhi[2].

« En ce moment le roi se prosternant aux pieds du Sthavira, lui parla ainsi les mains réunies avec respect : Si je pouvais voir ce roi des Nâgas qui a contemplé le Tathâgata, lorsque possédant la vigueur du roi des éléphants furieux, il marchait dans cette voie! Et aussitôt le roi des Nâgas, Kâlika, apparaissant auprès du Sthavira Upagupta, lui dit les mains réunies avec respect : Sthavira, que me commandes-tu? Alors le Sthavira dit au roi : Voici, ô grand roi, Kâlika le roi des Nâgas, qui a chanté les louanges de Bhagavat, lorsque assis auprès de l'arbre Bôdhi, il s'avançait dans la voie du salut. Aussitôt le roi, les mains réunies avec respect, parla ainsi à Kâlika le roi des Nâgas : Tu l'as donc vu celui dont le teint égalait l'éclat de l'or fondu, tu l'as vu mon maître incomparable, dont la face ressemble à une lune d'automne! Expose-moi une partie des qualités du Sage aux dix forces; dis-moi quelle était alors la splendeur du Sugata. Je ne puis, lui dit le Dragon, l'exprimer par des paroles; mais juges-en par un seul mot :

[1] Il y a ici encore une forme incorrecte, *amrĭtârthinaḥ* pour *amrĭtârthî*. Voyez la légende de ce dragon qui était aveugle, dans le *Foe koue ki*, p. 285.

[2] C'est ainsi que je traduis le composé *Bôdhimaṇḍa*, expression tout à fait propre au sanscrit buddhique. Interprétée littéralement et selon les règles du style classique, elle devrait signifier « l'essence de la Bôdhi, ou de « l'intelligence; » et c'est ainsi que je l'ai entendue longtemps, et en particulier pendant que je lisais des Sûtras développés, tels que le Lotus de la bonne Loi, où rien n'éclaire le lecteur sur le sens spécial de ce terme; mais j'ai acquis depuis la conviction qu'il désigne, notamment dans les anciennes légendes, le trône ou siége miraculeux, qui passe pour s'être élevé de terre à l'ombre de l'arbre Bôdhi, lorsque Çâkya eut rempli les devoirs qui lui donnaient droit au titre de Buddha. On trouve à ce sujet, dans le Foe koue ki, une note de Klaproth qui ne laisse aucun doute sur l'application toute spéciale de ce terme. (*Foe koue ki*, p. 286, note, col. 1.) Il faut seulement ajouter que « l'estrade de l'arbre Bôdhi, » comme les Chinois l'appellent, est le *Bôdhimaṇḍa* de nos légendes, ce que j'ignorais avant d'avoir vu plusieurs fois ce terme, soit dans les Avadânas, soit dans le Lalita vistara, et ne pas oublier que ce nom s'applique même par extension à la ville de Gayâ, où se trouvait l'arbre Bôdhi à l'ombre duquel parut l'estrade ou le trône en question. C'est ce que nous apprend Csoma dans son analyse de la vie de Çâkya. (*Asiat. Res.* t. XX, p. 292 et 423.) Ce trône se nommait encore *Vadjrâsana*, « le siége de diamant » (*Ibid.* p. 75 et 292); mais ce nom est moins commun que l'autre.

« Touchée par la plante de ses pieds, la terre avec ses montagnes trembla de six manières différentes; éclairée par la lumière du Sugata, qui se levait semblable à la lune au-dessus du monde des hommes, elle parut belle et plus resplendissante que les rayons du soleil. Après cet entretien, le roi fit dresser un Tchâitya en cet endroit et se retira.

« Ensuite le Sthavira Upagupta ayant conduit le roi auprès de l'arbre Bôdhi, lui dit en étendant la main : C'est ici, ô grand roi, que le Bôdhisattva, doué de la grande charité, après avoir vaincu toutes les forces de Mâra, parvint à l'état de Buddha parfaitement accompli [1]. Cela est exprimé par la stance suivante :

« C'est là, auprès de l'arbre Bôdhi, que le héros des solitaires dissipa en peu d'instants l'armée de Namutchi humilié; c'est là que cet être incomparable obtint le noble, le suprême et l'immortel état de Buddha.

« En conséquence le roi donna cent mille [Suvarṇas] pour l'arbre Bôdhi, et fit élever en cet endroit un Tchâitya; après quoi il se retira.

« Alors le Sthavira Upagupta dit au roi Açôka : C'est ici que les quatre grands rois du Ciel offrirent à Bhagavat quatre vases faits de pierre, et qu'il en choisit un [2]. En cet endroit il reçut l'aumône d'un repas de la main des

[1] Il est à tout instant question dans les légendes du séjour de Çâkya auprès de l'arbre Bôdhi, sous lequel il obtint la dignité de Buddha; cet arbre se trouvait à Gayâ. Les détails du séjour de Çâkya dans ce pays sont amplement exposés et développés par les notes relatives au chapitre XXXI du *Foe koue ki.* (Voyez p. 275 sqq. p. 285 et 290.) Fa hian vit des Stûpas élevés à tous les endroits à peu près que désigne notre légende. Je dois ajouter ici qu'en parlant plus haut de l'origine du nom de *Bôdhi* donné au figuier indien, j'ai oublié de dire en faveur de mon opinion, que chaque Buddha avait, selon la mythologie populaire, son Bôdhi particulier, lequel n'était pas toujours le *ficus religiosa.* Ainsi l'arbre Bôdhi du premier Buddha de l'époque actuelle était un Çirîcha, c'est-à-dire un *acacia sirîsa.* (*Asiat. Research.* t. XVI, p. 453. *Foe koue ki,* p. 193. *Journ. As. Soc. of Bengal,* t. VII, p. 793. *Mahâvanso,* p. 90, éd. in-4°.) Celui du second était un Udumbara, c'est-à-dire un *ficus glomerata.* (*As. Res.* t. XVI, p. 454. *Foe koue ki,* p. 195. *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. VII, p. 794 et 795. *Mahâvanso,* p. 92.) Celui du troisième était un Nyagrôdha, c'est-à-dire un *ficus Indica.* (*Foe koue ki,* p. 189. *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. VII, p. 796.) Cela prouve que le nom de *Bôdhi* est un terme générique désignant l'arbre sous lequel un Buddha doit obtenir la consécration de sa mission sublime, et non pas le nom propre et populaire de cette espèce de figuier. C'est là ce que j'avais voulu établir ci-dessus, sect. II, p. 77, n. 2, et ce qu'indique déjà l'analogie seule des mots *Buddha* et *Bôdhi.*

[2] Voyez sur cette légende une note de Klaproth, dans le *Foe koue ki,* p. 291. Çâkya préféra le vase le plus simple de tous ceux que les Dieux lui offraient. Cette légende, qui fait partie de celle qui va suivre, est racontée dans le *Lalita vistara,* fol. 197 *b* et 198 *a* de mon man.

deux marchands Trapucha et Bhallika[1]. Ici Bhagavat sur le point de se rendre à Bénârès, fut loué par un certain Upagaṇa[2]. Enfin le Sthavira ayant conduit le roi au lieu nommé Rĭchipatana, lui dit en étendant la main droite : Ici, ô grand roi, Bhagavat a fait tourner la roue légale de la Loi qui en trois tours se présente de douze manières différentes. Et il prononça cette stance :

« En ce lieu, le Seigneur, pour mettre un terme à la révolution du monde, a fait tourner la belle et excellente roue, qui est la Loi même.

« C'est ici qu'il a fait adopter la vie de mendiant à mille ascètes qui avaient les cheveux nattés ; ici qu'il a enseigné la Loi au roi Bimbisâra, et que les vérités ont été vues par ce prince, ainsi que par quatre-vingt mille Divinités, et par plusieurs milliers de Brâhmanes et de maîtres de maison du Magadha. C'est ici que Bhagavat a enseigné la Loi à Çakra, l'Indra des Dêvas, et que les vérités ont été vues par ce Dieu, ainsi que par quatre-vingt mille Dêvatâs. Là il a fait un grand miracle. Ici Bhagavat, après avoir passé chez les Dêvas Trayastriṁçças le temps du Varcha, pour enseigner la Loi à sa mère, à laquelle il devait le jour, redescendit [du Ciel] escorté d'une foule de Dieux.

« Enfin le Sthavira Upagupta ayant conduit le roi à la ville de Kuçinagarî, lui dit en étendant la main droite : C'est en ce lieu, ô grand roi, que Bhagavat, après avoir rempli tous les devoirs d'un Buddha, est entré complétement dans le domaine du Nirvâṇa, où il ne reste rien de l'accumulation des éléments de l'existence. Et il ajouta cette stance :

« Après avoir soumis à la discipline de la Loi impérissable le monde avec les Dêvas, les hommes, les Asuras, les Yakchas et les Nâgas, le grand Rĭchi, ce sage doué d'intelligence et d'une immense compassion, est entré dans le repos, tranquille désormais parce qu'il n'avait plus d'êtres à convertir.

[1] Cette légende est encore rapportée dans la note précédemment citée de Klaproth, d'après des sources singhalaises, et en partie d'après le Chinois Hiuan thsang. (*Foe koue ki*, p. 291.) Mais dans le passage que Klaproth a emprunté à Upham (*The sacred and histor. Books of Ceylon*, t. III, p. 110 sqq.), les mots sont singulièrement défigurés. Ces deux marchands sont ceux-là même dont il est parlé dans l'inscription de la fameuse cloche de Rangoun, et auxquels j'ai fait allusion ci-dessus, p. 356, note 3. La légende dont il est ici question fait l'objet d'un chapitre (le XXIVe) du *Lalita vistara*, fol. 196 *b* de mon man.

[2] Ce fait est encore raconté par le *Lalita vistara*, ch. XXVI, f. 209 *b* de mon man. C'est entre le trône du Bôdhimaṇḍa et la ville de Gayâ qu'il eut lieu.

« A ces mots le roi s'évanouit et tomba par terre; on lui jeta de l'eau [sur le visage], et il se releva. Puis quand il eut repris un peu ses sens, il donna cent mille [Suvarṇas] pour le [lieu du] Nirvâṇa, et fit construire en cet endroit un Tchâitya. S'étant ensuite jeté aux genoux du Sthavira, il lui dit : Voici, ô Sthavira, quel est mon désir : je veux honorer les reliques de ceux des Auditeurs de Bhagavat qui ont été désignés [par lui] comme étant les premiers. Bien, bien, ô grand roi, reprit le Sthavira ; c'est là une bonne pensée. Alors le Sthavira conduisant le roi à Djêtavana, lui dit en étendant la main droite : Voici, ô grand roi, le Stûpa du Sthavira Çâriputtra ; tu peux maintenant l'honorer. Quels furent les mérites de Çâriputtra ? demanda le roi. Il fut, dit le Sthavira, comme un second maître; il fut le général de l'armée de la Loi, pendant que le Buddha en faisait tourner la roue; c'est lui qui a été désigné comme le premier de ceux qui possèdent la sagesse, lorsque Bhagavat a dit : La sagesse de l'univers entier, en exceptant toutefois le Tathâgata, n'égale pas la seizième partie de la sagesse de Çâriputtra. Et Upagupta prononça cette stance :

« L'incomparable roue de la bonne Loi, qu'a fait tourner le Djina, le sage Çâriputtra l'a fait tourner aussi à son exemple. Quel homme, autre que le Buddha, pourrait en ce monde connaître et exposer, sans en rien omettre, le trésor et la foule des qualités du fils de Çâradvatî ?

« Alors le roi satisfait, après avoir donné cent mille [Suvarṇas] pour le Stûpa du fils de Çâradvatî le Sthavira, s'écria les mains réunies en signe de respect : J'honore avec une dévotion profonde le fils de Çâradvatî, qui est affranchi des liens de l'existence, dont la gloire éclaire le monde, de ce héros, le premier de ceux qui possèdent la sagesse.

« Le Sthavira Upagupta montrant ensuite le Stûpa du Sthavira Mahâ Mâudgalyâyana, s'exprima ainsi : Voici, ô grand roi, le Stûpa du grand Mâudgalyâyana ; tu peux l'honorer. Quels furent, dit le roi, les mérites de ce sage ? Il a été désigné par Bhagavat, reprit le Sthavira, comme le premier de ceux qui possèdent une puissance surnaturelle, parce qu'avec le pouce de son pied droit il a ébranlé Vâidjayanta, le palais de Çakra, l'Indra des Dêvas ; c'est lui qui a converti Nanda et Upananda, les deux rois des Nâgas[1]. Et il prononça cette stance :

[1] Les Chinois disent aussi que Mâudgalyâyana est celui des disciples de Çâkya qui s'était acquis la plus grande puissance surnaturelle. (A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 32.)

« Il faut l'honorer de tout son pouvoir, Kôlita[1], le premier des Brâhmanes, qui du pouce de son pied droit a ébranlé le palais d'Indra. Qui pourrait, en ce monde, franchir l'océan des qualités de ce sage à l'intelligence parfaite, qui a dompté les souverains des serpents, ces êtres redoutables et si difficiles à soumettre ?

« Le roi ayant donné cent mille [Suvarṇas] pour le Stûpa de Mahâ Mâudgalyâyana, s'écria les mains réunies en signe de respect : J'honore, en inclinant la tête, le célèbre Mâudgalyâyana, le premier des sages doués d'une puissance surnaturelle, qui s'est affranchi de la naissance, de la vieillesse, du chagrin et de la douleur.

« Le Sthavira Upagupta montra ensuite au roi le Stûpa du Sthavira Mahâ Kâçyapa, en lui disant : Honore-le. Quels furent, reprit le roi, les mérites de ce sage ? Ce sage magnanime, ô grand roi, a été désigné par Bhagavat comme le premier de ceux qui ont peu de désirs, qui sont satisfaits, qui ont triomphé de ceux qui parlent des qualités ; Bhagavat l'a invité à partager son siége ; couvert d'un vêtement de couleur blanche, compatissant pour les pauvres et les malheureux, il a conservé le dépôt de la Loi. Et il prononça cette stance :

« Ce noble trésor de vertu, ce Religieux compatissant pour les pauvres et les misérables, qui ne se reposait jamais, qui portait le costume du Sage qui sait tout, ce maître intelligent qui a conservé le dépôt de la Loi, est-il un homme qui pourrait énumérer complétement ses qualités ? C'est à lui que le Djina bienveillant a cédé la moitié du meilleur des siéges.

« Alors le roi Açôka ayant donné cent mille [Suvarṇas] pour le Stûpa de Mahâ Kâçyapa le Sthavira, parla ainsi les mains réunies en signe de respect : J'honore le Sthavira Kâçyapa qui se retirait dans les cavernes des montagnes, qui n'aimait ni les combats ni les haines, ce sage plein de quiétude, en qui la vertu du contentement était à son comble.

« Le Sthavira Upagupta montra ensuite au roi le Stûpa de Vakkula[2] le

[1] Csoma nous apprend, dans son analyse du Dul-va, que *Kôlita*, qui était un autre nom de Mâudgalyâyana, signifie « né dans le giron. » (*Asiat. Res.* t. XX, p. 49.) Klaproth a commis une légère inexactitude en transcrivant ce dernier nom par *Kâlitha ;* mais il en a bien reconnu le sens d'après les Tibétains, les Mongols et les Mandchous. (*Foe koue ki*, p. 68, note *a*.) Son erreur vient en partie du Vocabulaire pentaglotte, qui écrit ce nom *Kâlitaḥ*. (Sect. XXI, n° 3.)

[2] Le texte écrit le nom de ce Religieux *Vatkula ;* mais je n'hésite pas à corriger cette orthographe, et à la remplacer par celle de

Sthavira, et lui dit : Voici, ô grand roi, le Stûpa de Vakkula; honore-le. Quels furent, reprit le roi, les mérites de ce sage? Ce Religieux magnanime, répondit le Sthavira, a été désigné par Bhagavat comme le premier de ceux qui connaissent peu d'obstacles. Mais le Sthavira n'ajouta pas pour ce sage la stance formée de deux Pâdas. Le roi dit alors : Qu'on donne ici un Kâkaṇi[1]. Pourquoi, lui demandèrent ses ministres, après avoir fixé pour les autres Stûpas une somme égale, donnes-tu ici un Kâkaṇi? Voici, répondit le roi, quelle est ma pensée : quoique ce sage ait avec la lampe de l'enseignement dissipé complétement les ténèbres qui obscurcissaient la maison de son cœur, il n'a pas, à cause de son peu de désirs, fait le bien des créatures, comme l'ont fait les autres; car il n'a jamais rencontré d'obstacles. A ces mots les ministres furent frappés d'étonnement, et tombant aux pieds du roi, ils s'écrièrent : Ah! la modération des désirs de ce sage magnanime a été inutile, puisqu'il n'a pas rencontré de difficultés.

« Le Sthavira Upagupta montrant ensuite le Stûpa du Sthavira Ânanda, dit au roi : Voici, ô roi, le Stûpa du Sthavira Ânanda, honore-le. Quels furent, dit Açôka, les mérites de ce Religieux? Ce sage, reprit le Sthavira, a été le serviteur de Bhagavat; c'est lui qui était le premier de ceux qui avaient beaucoup entendu, et qui avaient compris la parole [du Maître]. Et il ajouta cette stance :

« Soigneux de garder le vase du solitaire, plein de mémoire, de fermeté et d'intelligence, Ânanda, cet océan de savoir, ce vase de vertus, ce sage, dont les douces paroles étaient claires, et qui toujours intelligent, était habile à pénétrer la pensée du Buddha parfait, Ânanda enfin, vainqueur dans toutes les luttes, et loué par le Djina, est constamment honoré par les hommes et par les Dieux.

Vakkula, nom d'un des Auditeurs de Çâkyamuni, cité dans le *Lotus de la bonne Loi* (fol. 114 *a* du texte, p. 126 de la trad.) et dans le Vocabulaire pentaglotte. (Sect. XXI, n° 17.) Ce nom serait peut-être plus régulièrement écrit de l'une de ces deux manières, *Vakula* ou *Vâkkula*. Je n'ai pas osé l'identifier avec celui de *Vakkalin* (pour *Valkalin*), Brâhmane dont il a été parlé plus haut, dans la légende de Pûrṇa, ci-dessus, p. 267.

[1] J'ai conservé ce mot sans le traduire, parce que le sens que Wilson lui donne dans son lexique n'a rien à faire ici. Il est évident qu'il s'agit dans notre texte d'une monnaie, et sans doute d'une monnaie de peu de valeur. Comme *kâka* est un des mots synonymes de *raktikâ*, c'est-à-dire de la graine de l'*abrus precatorius*, laquelle exprime un poids d'une valeur de 2 $\frac{5}{16}$ grains troy anglais, il est permis de croire que *kâkaṇi* est ou ce poids même, ou une mesure donnée de Kâkas ou de Raktikâs, ce qui paraît plus probable.

« Le roi donna pour son Stûpa dix millions [de Suvarṇas]. Pourquoi donc, dirent les ministres, le roi honore-t-il ce Stûpa plus que tous les autres? Voici, répondit le roi, quelle est ma pensée.

« Ce sage, dont le nom exprime l'absence de tristesse, mérite d'être particulièrement honoré, parce qu'il a soutenu le corps pur du plus éloquent des maîtres, le corps de celui qui fut la Loi même.

« Si le flambeau de la Loi qui dissipe les ténèbres épaisses des douleurs, brille aujourd'hui parmi les hommes, c'est grâce à la puissance de ce fils du Sugata; voilà pourquoi il mérite d'être particulièrement honoré.

« De même que pour avoir de l'eau de l'Océan, personne ne va chercher dans le pas d'une vache; ainsi c'est après avoir reconnu son naturel et sa condition, que le souverain Maître a consacré ce Sthavira comme le dépositaire des Sûtras.

« Le roi, après avoir rendu ces honneurs aux Stûpas des Sthaviras, se jeta aux pieds du Sthavira Upagupta, et lui dit le cœur rempli de joie : J'ai donné un but à la condition d'homme qu'on obtient par le sacrifice aux cent offrandes[1]; j'ai extrait l'essence des avantages passagers et vains de la puissance royale; je me suis assuré l'autre monde, et j'ai orné celui-ci de centaines de Tchâityas, plus brillants que le nuage aux teintes blanches; n'ai-je donc pas aujourd'hui accompli la Loi, si difficile à exécuter, de l'Être incomparable? Enfin le roi s'étant incliné devant Upagupta, se retira.

« Quand le roi Açôka eut ainsi donné cent mille [Suvarṇas] à chacun de ces endroits, le lieu de la naissance, l'arbre Bôdhi, l'endroit où le Buddha avait fait tourner la roue de la Loi, celui où il était entré dans le Nirvâṇa, il porta principalement sa faveur sur l'arbre Bôdhi, en songeant que c'était là que Bhagavat avait obtenu l'état de Buddha parfaitement accompli. Il envoya donc à cet arbre tout ce qu'il avait de plus précieux en fait de joyaux. La première des femmes du roi Açôka se nommait Tichya rakchitâ. La reine, [en voyant la piété du roi,] fit la réflexion suivante : Le roi prend du plaisir avec moi, et cependant il envoie à l'arbre Bôdhi ce qu'il a de plus précieux en fait de joyaux! Elle fit venir ensuite une femme de la caste Mâtangga, et lui dit : Ne pourrais-tu pas me détruire cet arbre Bôdhi qui est pour moi une sorte de rivale? Je le puis, reprit la femme; mais

[1] Il serait peut-être plus conforme aux idées buddhiques de dire, « qu'on n'obtient pas.... » Nos manuscrits sont en cet endroit fort incorrects.

il me faut des Kârchâpaṇas. La Mâtanggî attaqua l'arbre de ses Mantras, et y attacha un fil; et l'arbre commença bientôt à se dessécher. Les gens du roi vinrent lui annoncer que l'arbre Bôdhi se desséchait, et ils prononcèrent cette stance :

« Cet arbre à l'ombre duquel le Tathâgata parvint à connaître le monde entier tel qu'il est, et à obtenir l'omniscience, cet arbre Bôdhi, ô roi des hommes, commence à dépérir.

« A cette nouvelle le roi perdant connaissance, tomba à terre; mais on lui aspergea le visage avec de l'eau, et il revint à lui. Quand il eut un peu repris ses sens, il s'écria en pleurant: En voyant le tronc du roi des arbres, je croyais voir Svayaṁbhû lui-même; mais une fois l'arbre du Seigneur détruit, ma vie elle-même s'éteindra aussi[1].

« Cependant Tichya rakchitâ voyant le roi troublé par le chagrin, lui dit : Seigneur, si l'arbre Bôdhi vient à mourir, je comblerai le roi de bonheur. Ce n'est pas une femme, dit le roi, c'est l'arbre Bôdhi [qui peut me rendre heureux], cet arbre sous lequel Bhagavat est arrivé à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Tichya rakchitâ dit donc à la Mâtanggî : Peux-tu rétablir l'arbre Bôdhi dans son premier état? Je le puis, répondit la femme, s'il conserve encore un peu de vie. Elle détacha donc le fil [qui le serrait], creusa la terre tout autour du tronc, et l'arrosa en un jour avec mille vases de lait. Au bout de quelques jours l'arbre revint dans son premier état. Les gens du roi s'empressèrent de lui annoncer cette nouvelle : Seigneur, bonheur à toi : voici l'arbre revenu dans son premier état. Transporté de joie, Açôka contemplant l'arbre Bôdhi, s'écria : Ce que n'ont pas fait Bimbisâra et les autres chefs des rois brillants d'éclat, je vais le faire. Je rendrai les plus grands honneurs à l'arbre Bôdhi, en le lavant avec de l'eau imprégnée de substances odorantes, et à l'Assemblée des Âryas en remplissant à son égard les devoirs de l'hospitalité pendant les cinq mois du Varcha[2].

[1] Cette tentative de la reine contre l'arbre Bôdhi est racontée en abrégé par Fa hian (*Foe koue ki*, p. 294); elle l'est avec d'autres détails dans le *Mahâvaṁsa*, ch. xx, p. 122. Une tradition commune fait le fonds de ces divers récits.

[2] Le texte dit *Pañtcha vârchika;* or comme le *Varcha* ou la saison des pluies, que les Religieux sont dans l'usage de passer chez les laïques, dure quatre ou cinq mois, je suppose que c'est à cet usage que fait allusion le mot précité du texte. Mais il se pourrait que ce terme se rapportât à ce que M. Abel-Rémusat nomme, d'après Fa hian, « la grande assemblée quinquennale. » (*Foe koue ki*, p. 26.) Comme je n'ai pas de détails suffisamment

Alors le roi ayant fait remplir d'eau de senteur mille vases faits d'or, d'argent, de lapis-lazuli et de cristal, rassembler une quantité considérable d'aliments et de boissons, et réunir une masse de parfums, de guirlandes et de fleurs, prit un bain, se couvrit de vêtements neufs, non encore portés, et ornés de longues franges, se soumit au jeûne qu'on pratique moyennant huit conditions; puis ayant pris un vase à encens, il monta sur la plateforme de son palais, et s'écria en se tournant vers les quatre points de l'horizon : Que les Çrâvakas du bienheureux Buddha veuillent bien venir ici par bienveillance pour moi ! Et il prononça cette stance :

« Que les disciples du Sugata qui ont marché dans la droite voie, dont les sens étaient calmes, que ces sages, vainqueurs des désirs et du péché, qui sont dignes de respect et qui sont honorés par les Dieux et par les hommes, arrivent en ce lieu par compassion pour moi.

« Amis de la quiétude, maîtres d'eux-mêmes, libres de tout attachement, que ces fils bien-aimés du Sugata, du roi de la Loi, ces sages devenus Âryas, que vénèrent les Asuras, les Suras et les hommes, viennent ici par compassion pour moi.

« Que les sages pleins de fermeté qui habitent l'agréable ville de Kâçmîra

précis sur la nature et l'objet de cette assemblée, j'ai cru devoir adopter, pour traduire *Pañtcha vârchika*, le sens qui rappelle un usage connu. Je ne dois cependant pas oublier de remarquer que cette grande assemblée quinquennale de Fa hian est très-vraisemblablement celle qui fut instituée par le roi buddhiste Piyadassi, dans le troisième des édits de Girnar, et qui avait pour objet de recommander de nouveau les principales règles de la morale buddhique, l'obéissance qu'on doit à son père et à sa mère, la libéralité envers les Brâhmanes et les Çramaṇas, et d'autres principes également humains. (Prinsep, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 228, 242, 250 et 439.) Dans cet édit de Girnar, comme sur les Lâths de Delhi, d'Allahabad et d'autres provinces du Nord, les Brâhmanes sont encore cités avant les Çramaṇas; mais dans le quatrième édit, tel qu'il est reproduit à Dhauli dans le Cattak, les Çramaṇas ont le pas sur les Brâhmanes, de même que dans les textes sanscrits du Nord. C'est une circonstance, à mon avis, très-digne de remarque, et qui prouve de la manière la plus évidente l'antériorité du Brâhmanisme sur le Buddhisme. Il faut ajouter ce fait à ceux que j'ai allégués plus haut (sect. II, p. 138 sqq.) en faveur de la thèse que j'ai essayé de prouver. Au temps de Piyadassi, c'est-à-dire deux siècles après Çâkya, la supériorité politique des Brâhmanes était encore assez incontestable pour qu'un roi buddhiste fût obligé de les nommer dans un de ses édits avant les Religieux buddhistes eux-mêmes. Mais dans les livres rédigés, ou tout au moins remaniés plus tard, à l'époque de la prédominance du Buddhisme, les compilateurs prirent, à l'égard de leurs adversaires, la même liberté que, suivant la remarque de Prinsep, s'était déjà donnée le rédacteur des édits du Cattak, et dès lors les Çramaṇas précédèrent invariablement les Brâhmanes.

pura, que les Âryas qui résident dans la forêt ténébreuse de Mahâvana[1], dans le char de Rêvataka[2], viennent ici en faveur de moi.

« Que les fils du Djina qui habitent auprès du lac Anavatapta, dans les montagnes, près des fleuves, et dans les vallées, que ces sages, amis de la contemplation, pleins de persévérance, viennent ici avec l'énergie de la compassion.

« Que les fils du plus éloquent des hommes, qui résident dans l'excellent palais divin de Çêrîchaka[3], que ces Religieux exempts de chagrin et dont la nature est pleine de miséricorde, viennent ici par compassion pour moi.

« Que les Religieux pleins d'énergie qui résident dans la montagne de Gandhamâdana[4], se rendent ici par bienveillance pour moi, appelés par mon invitation.

« Dès que le roi eut prononcé ces paroles, trois cent mille Religieux se trouvèrent réunis en sa présence. Mais entre ces centaines de mille d'Arhats, de disciples et d'hommes ordinaires pleins de vertus, il n'y en eut aucun qui se présentât pour occuper la place d'honneur. D'où vient donc, dit le roi, que

[1] C'est le monastère de Mahâvana, ainsi nommé du bois où il était situé dans le pays d'Udyâna. (*Foe koue ki*, p. 54.)

[2] Je n'ai pas vu ailleurs l'indication de cette localité. Le nom de *Rêvata*, duquel dérive celui de *Rêvataka*, n'est cependant pas étranger à la tradition buddhique. Le Lalita vistara nomme ainsi le Brâhmane, chef d'un des ermitages que visita Çâkyamuni au début de sa vie de mendiant. (*Lalita vistara*, f. 125 *b* de mon man.) La tradition du Buddhisme méridional cite un Rêvata plus célèbre encore, qui dirigea le troisième concile, et qui était contemporain de Dharmâçôka. (Turnour, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 791.) Ce dernier joue un rôle très-important dans le Mahâvaṃsa. (*Mahâvanso*, p. 16 sqq. éd. in-4°.) Rien ne nous apprend lequel de ces deux Rêvatas a pu donner son nom à ce que le texte de notre légende appelle « le char de Rêvataka. » Cette expression elle-même de *char* paraît bien mythologique; elle rappelle le mot *vimâna*, qui désigne chez les Brâhmanes les chars divins, ou les espèces de palais mobiles qu'on donne aux Dieux, et dont les nuages ont probablement fourni la première idée.

[3] Je ne trouve rien dans nos légendes relativement à ce palais probablement fabuleux. Les Buddhistes du Sud parlent d'un lieu nommé *Sirîsa mâlaka*, dans la légende du premier Buddha de l'époque actuelle. (*Mahâvanso*, p. 90 et 93, édit. in-4°.) C'était l'enceinte qui entourait l'arbre Sirîsa (*Çirîcha* en sanscrit), sous lequel ce Buddha était parvenu à son état de perfection. (*Ibid.* p. 90.) Je n'oserais affirmer que ce soit ce lieu que rappelle notre légende sous le nom de *Çêrîchaka*. Ce mot, qui serait plus correctement écrit *Çâirîchaka*, peut cependant bien signifier « le lieu du Çirîcha. »

[4] On sait que le mont Gandhamâdana est un lieu fabuleux; il en a été parlé plus haut, sect. II, p. 178, note 1. Cependant la suite du dialogue de Piṇḍôla et d'Açôka semble placer cette montagne au nord du lac Anavatapta. Est-ce qu'il n'en aurait pas pu exister une de ce nom dans le pays de Gandhâra?

le siége de l'Ancien n'est pas occupé ? Alors le vieux Yaças, qui possédait les six connaissances surnaturelles, lui répondit en ces termes : Grand roi, c'est là le siége de l'Ancien. Y a-t-il donc, ô Sthavira, reprit le roi, un Religieux plus âgé que toi ? Oui, dit le Sthavira, il y en a un qui a été désigné par le plus éloquent des sages, comme le chef de ceux qui font entendre le rugissement du lion : c'est Piṇḍôla, le descendant de Bharadvâdja ; et ce siége, le premier de tous, est le sien. Aussitôt le roi, sur le corps duquel tous les poils se hérissaient comme les filaments de la fleur du Kadamba, lui adressa cette question : Est-ce qu'il y a encore au monde un Religieux qui ait vu le Buddha ? Oui, répondit le Sthavira, il y en a un qui a vu le Buddha; c'est Piṇḍôla, descendant de Bharadvâdja, et il vit encore. Est-ce que je ne pourrais pas le voir ? dit Açôka.—Tu vas le voir, ô grand roi; voici le moment de sa venue. Transporté de joie, le roi s'écria : Quel avantage ce serait pour moi, quel avantage supérieur et incomparable, si je pouvais voir face à face cette noble créature, qui tient par son nom à la race de Bharadvâdja ! Alors le roi réunissant les mains en signe de respect, se tint debout les regards attachés au ciel. Et aussitôt le Sthavira Piṇḍôla, le descendant de Bharadvâdja, environné de plusieurs milliers d'Arhats, qui se déployaient à sa droite et à sa gauche comme les extrémités du croissant de la lune, s'abattit du haut des airs semblable au Râdjahaṁsa, et vint s'asseoir à la place d'honneur. A la vue de Piṇḍôla le Bharadvâdjide, ces nombreux milliers de Religieux s'avancèrent à sa rencontre. Le roi vit Piṇḍôla dont la tête était blanche, dont le front était couvert de longs sourcils qui cachaient la prunelle de ses yeux, et dont l'extérieur était celui d'un Pratyêka Buddha; et à peine l'eut-il vu, que tombant à terre de toute sa hauteur aux pieds de Piṇḍôla, comme un arbre qu'on aurait coupé par la racine, il baisa les pieds du Religieux; puis s'étant relevé, et ayant posé à terre les deux genoux, il réunit ses mains en signe de respect, et regardant le Religieux, il lui dit en versant des larmes :

« Quand, après avoir triomphé de la foule de mes ennemis, j'ai vu réunie sous ma puissance unique la terre avec ses montagnes, jusqu'aux rivages de l'Océan qui l'entoure, je n'ai pas éprouvé autant de plaisir qu'en voyant le Sthavira.

« Ta vue, que dans ta compassion tu m'accordes, fait aujourd'hui apparaître à mes yeux le Tathâgata; ta vue double mes dispositions bienveillantes.

« Tu l'as donc vu, ô Sthavira, le souverain des trois mondes, mon précepteur, le bienheureux Buddha? Alors le Sthavira Piṇḍôla, le descendant de Bharadvâdja, relevant ses sourcils de ses deux mains, répondit en regardant Açôka : Oui, je l'ai vu plus d'une fois le grand et incomparable Rïchi, dont la splendeur ressemblait à l'éclat de l'or brûlant; je l'ai vu paré des trente-deux signes de beauté, avec son visage semblable à une lune d'automne, avec sa voix supérieure comme celle de Brahmâ; je l'ai vu vivant dans la solitude. — En quel endroit, ô solitaire, et comment as-tu vu Bhagavat? Le Sthavira répondit : Lorsque Bhagavat, ô grand roi, après avoir mis en déroute l'armée de Mâra, alla, pour la première fois, passer le temps de la saison des pluies à Râdjagrïha, avec cinq cents Arhats, j'étais à cette époque dans cette ville. C'est là que j'ai vu parfaitement cet être digne de respect. Et il prononça cette stance :

« Lorsque entouré de Religieux exempts comme lui de passions, le grand solitaire, le Tathâgata, se rendit à Râdjagrïha pour y passer le temps du Varcha;

« J'étais en ce moment-là dans cette ville, et je me trouvai en présence du Buddha parfait; alors je vis le Solitaire comme toi-même tu me vois aujourd'hui.

« Et de plus, ô grand roi, lorsqu'à Çrâvastî Bhagavat voulant vaincre les Tìrthyas, opéra un grand miracle, en faisant apparaître cette couronne de Buddhas qui s'élevait jusqu'au ciel des Akanichṭhas, je me trouvais alors dans cette ville, et là je vis ces jeux du Buddha. Puis il prononça cette stance :

« Lorsque les Tìrthyas, qui marchaient dans la mauvaise voie, furent réduits par Bhagavat, qui fit usage de sa puissance surnaturelle, je vis alors, ô roi, les nobles jeux du Héros aux dix forces, qui comblèrent de joie les créatures [1].

« Et de plus, ô grand roi, lorsqu'après avoir passé le temps du Varcha chez les Dêvas Trayastriṁçâs, pour enseigner la Loi à sa mère, à laquelle il devait le jour, Bhagavat redescendit dans la ville de Sâṁkâçya, suivi de la foule des Dieux, je me trouvais en ce moment-là dans cette ville; j'assistai à la brillante fête des Dieux et des hommes, et je vis également la

[1] Ceci est une allusion aux faits racontés dans la légende dont j'ai traduit la plus grande partie, ci-dessus, sect. II, p. 184.

glorieuse métamorphose d'Utpalavarṇâ qui se transforma en roi Tchakravartin[1]. Et il prononça cette stance :

« Lorsqu'après avoir passé le Varcha dans le monde des Dieux, le plus éloquent des hommes en redescendit [sur la terre], je me trouvais en cet endroit, et alors je vis le Solitaire, ce premier des êtres.

« Et de plus, ô grand roi, lorsque invité par Sumâgadhâ, la fille d'Anâtha piṇḍika, Bhagavat se rendit miraculeusement à Puṇḍra vardhana, escorté de cinq cents Arhats, alors saisissant, en vertu de ma puissance surnaturelle, le sommet d'une montagne, je m'élançai dans les airs et me rendis à Puṇḍra vardhana. Et en ce moment Bhagavat me donna cet ordre : Tu n'entreras pas dans le Nirvâṇa complet, tant que la Loi n'aura pas disparu. Puis il prononça cette stance :

« Lorsque par la force de sa puissance surnaturelle, le guide, le précepteur, sur l'invitation de Sumâgadhâ, se rendit [auprès d'elle], alors saisissant par ma force surhumaine le sommet d'une montagne, je me transportai rapidement à Puṇḍra vardhana.

« Alors le Sage, ami de la miséricorde, qui était né dans la famille des Çâkyas, me donna l'ordre suivant : Tu n'entreras pas dans le Nirvâṇa complet, tant que la Loi n'aura pas disparu.

« Et de plus, ô grand roi, lorsque jadis, au moment où Bhagavat était entré dans Râdjagrïha pour mendier son repas, tu jetas dans son vase une poignée de terre, en disant avec l'enfantillage de ton âge : Je vais lui donner de la farine, et que Râdhagupta[2] t'approuva ; lorsqu'à cette occasion Bhagavat fit sur toi la prédiction suivante : Cent ans après que je serai

[1] Voyez plus haut ce qui a été dit du voyage et de la descente miraculeuse de Çâkyamuni dans la ville de Sâm̃kâçya. (Sect. II, p. 170, note.) Quant à la transformation miraculeuse de la mendiante Utpalâ, Fa hiạn y fait une courte allusion dans son passage à Sâm̃kâçya. (*Foe koue ki,* p. 124.) Il y a, au reste, dans notre texte une nouvelle trace de pâli ou de prâcrit, c'est le mot *sam̃padâ* pour le sanscrit *sam̃pad* (prospérité).

[2] La présence du nom de *Râdhagupta* pourrait ici causer un embarras dont la suite de la légende nous donne le moyen de sortir. Nous avons vu plus haut que le jeune enfant qui jouait avec Djaya, c'est-à-dire avec Açôka, dans celle de ses existences où il était contemporain de Çâkya, se nommait *Vidjaya.* (Ci-dessus, p. 377, note 1.) Comment donc Piṇḍôla peut-il dire, comme il fait dans notre texte, que Râdhagupta donna son assentiment à la libéralité du petit Djaya ? C'est que, d'après la suite de la légende que nous verrons bientôt, Râdhagupta, le ministre d'Açôka, avait été ce Vidjaya lui-même, et que Piṇḍôla nomme ces deux personnages par le nom qu'ils portent au moment même où il leur parle.

entré dans le Nirvâṇa complet, cet enfant sera dans la ville de Pâṭaliputtra le roi nommé Açôka; ce sera un Tchakravartin, souverain des quatre parties de la terre; ce sera un roi juste, un roi souverain, qui fera la distribution de mes reliques, et qui établira quatre-vingt-quatre mille édits royaux de la Loi; lors de tous ces événements, je me trouvais dans cette ville. Et il ajouta cette stance :

« Lorsque tu as jeté dans le vase du Buddha une poignée de terre, voulant avec l'enfantillage de ton âge lui témoigner de la bienveillance, je me trouvais là en ce moment.

« Le roi reprit alors : Sthavira, où séjournes-tu maintenant ? Au nord du premier des étangs, sur la montagne Gandhamâdana, répondit le Sthavira; j'habite, ô prince, avec d'autres Religieux qui suivent la même règle que moi. Quel est, dit le roi, le nombre de ceux qui entourent le Sthavira ? — Ma suite, ô roi des hommes, est de soixante mille Arhats; c'est avec ces sages exempts de désirs et vainqueurs du péché que je passe ma vie. Mais, ô grand roi, pourquoi laisserais-je pénétrer le doute dans l'esprit de l'Assemblée des Religieux ? Aussitôt que l'Assemblée aura pris son repas, je la satisferai par une instruction agréable. Qu'il soit ainsi que le Sthavira l'ordonne, répliqua le roi. Quant à moi, rappelé au souvenir du Buddha, je donnerai le bain à l'arbre Bôdhi, et immédiatement après j'offrirai une excellente nourriture à l'Assemblée des Religieux. Alors le roi ayant appelé le héraut Sarvamitra, lui dit : Je ferai présent de cent mille [Suvarṇas] à l'Assemblée des Âryas, et je donnerai le bain à l'arbre Bôdhi avec l'eau de mille vases. Proclame en mon nom [que les Religieux seront reçus par moi pendant] les cinq mois du Varcha.

« En ce temps-là Kunâla[1] avait déjà perdu les deux yeux, et il se tenait à la droite du roi. Il allongea deux doigts, sans prononcer une parole; son intention était d'annoncer qu'il voulait donner le double. Mais au moment où Kunâla augmentait ainsi la somme avec un signe de sa main, la foule du peuple se mit à rire. Le roi riant à son tour, dit à Râdhagupta : Oh ! qui donc a ainsi doublé la somme ? Il y a bien des êtres, répondit Râdhagupta, qui ont besoin du mérite des bonnes œuvres; c'est un de ceux-là qui a doublé.

[1] Kunâla est ce fils d'Açôka auquel la reine Tichya rakchitâ avait fait crever les yeux, parce qu'il avait résisté à ses avances. On le nommait ainsi à cause de la beauté de ses yeux, qui ressemblaient à ceux d'un oiseau nommé *Kunâla*. Son nom s'écrit avec un *n* ou un *ṇ*.

Eh bien, dit le roi, je ferai présent de trois cent mille [Suvarṇas] à l'Assemblée des Âryas, et je donnerai le bain à l'arbre Bôdhi avec l'eau de mille vases. Que l'on proclame en mon nom [que les Religieux seront reçus par moi pendant] les cinq mois du Varcha. En ce moment Kunâla leva quatre doigts; mais le roi en colère dit à Râdhagupta : Quel est donc, Râdhagupta, celui qui lutte ainsi avec moi? quel est-il, cet ignorant du monde? A la vue du roi irrité, Râdhagupta se jetant à ses pieds, lui dit : Seigneur, qui aurait le pouvoir de lutter avec le roi des hommes? C'est le vertueux Kunâla qui joue avec son père. Aussitôt le roi se tournant sur la droite, aperçut Kunâla et s'écria : Sthavira, je donne à l'Assemblée des Âryas, et avant elle à l'arbre Bôdhi, ma royauté, mes femmes, la foule de mes conseillers, Kunâla et ma personne même, à l'exception de mon trésor; je baignerai le grand arbre Bôdhi avec du lait et de l'eau parfumés de santal, de safran, de camphre, et contenue dans cinq mille vases d'or, d'argent, de cristal, de lapis-lazuli, remplis de diverses espèces de parfums; je lui offrirai des milliers de fleurs. Que l'on proclame en mon nom [que les Religieux seront reçus par moi pendant] les cinq mois du Varcha. Et il prononça cette stance :

« Ma royauté florissante, mes femmes, la foule entière de mes conseillers, je donne tout cela, excepté mon trésor, à l'Assemblée qui est comme un vase de vertus; je me donne moi-même et Kunâla, qui est plein de qualités.

« Alors le roi étant sorti en présence de l'Assemblée, à la tête de laquelle était le Sthavira Piṇḍôla, descendant de Bharadvâdja, fit construire une estrade des quatre côtés de l'arbre Bôdhi; puis montant lui-même sur cette estrade, il baigna l'arbre avec l'eau de quatre mille vases. Et à peine l'arbre eut-il été ainsi arrosé, qu'il redevint tel qu'il était autrefois. Il y a un texte qui dit :

« A peine le roi des hommes eut-il donné à l'arbre Bôdhi cet excellent bain, que l'arbre se couvrit d'un tendre et vert feuillage; à la vue des feuilles vertes qui le paraient, et de ses tendres bourgeons, le roi éprouva une joie extrême, ainsi que la foule de ses ministres qui l'entouraient.

« Quand le roi eut donné le bain à l'arbre Bôdhi, il se mit en devoir d'introduire l'Assemblée des Religieux [dans son palais]. En ce moment le Sthavira Yaças lui adressa ces paroles : Grand roi, la nombreuse Assemblée d'Âryas qui est rassemblée ici, est digne des plus grands respects; il faut

l'introduire de manière à ne lui faire aucun tort. C'est pourquoi le roi introduisit lui-même les Religieux de sa propre main, et jusqu'au dernier[1].

« Il y avait là deux Çrâmaṇêras, qui se livraient à un échange mutuel de bons offices[2]. Si l'un donnait à son compagnon de la farine, l'autre lui en donnait aussi; et ils échangeaient de cette manière les aliments et les douceurs. Le roi, en les voyant, se mit à rire : Voilà, se dit-il, des Çrâmaṇêras qui jouent à un jeu d'enfants. Cependant quand le roi eut introduit l'Assemblée des Religieux tout entière, il alla s'asseoir à la place d'honneur. En ce moment il reçut cet avertissement du Sthavira : Le roi n'a-t-il pas commis par inattention quelque inadvertance? Aucune, répondit le roi. Cependant il y a là-bas deux Çrâmaṇêras qui s'amusent à un jeu d'enfants, semblables à des petits garçons qui jouent dans la poussière. Ces Çrâmaṇêras s'amusent avec de la farine, des aliments et des douceurs. Assez, repartit le Sthavira, ce sont deux Arhats qui se cèdent chacun leur part avec un égal détachement. A ces mots Açôka, le cœur rempli de joie, conçut cette pensée : Quand j'aurai abordé ces deux Çrâmaṇêras, je donnerai à l'Assemblée des Religieux assez d'étoffe pour qu'elle se vête. Les deux Çrâmaṇêras ayant deviné l'intention du roi, se dirent entre eux : Nous devons concourir à augmenter ses mérites. Et aussitôt l'un se présenta tenant une écaille de tortue, et l'autre apporta des couleurs. A cette vue le roi leur dit : Çrâmaṇêras, qu'allez-vous donc faire? Nous avons deviné, répondirent-ils, que le roi désirait donner à l'Assemblée des Religieux assez d'étoffe pour qu'elle se vête, et nous venons teindre cette étoffe. Je n'ai fait qu'en concevoir la pensée, se dit le roi en lui-même, et je n'ai

[1] Je traduis ainsi, par conjecture, le mot *navakânta;* il me semble que ce doit être l'opposé de *vrĭddhânta,* qui se trouve une ligne plus bas dans notre légende, et qui se représente assez fréquemment ailleurs, toujours avec le sens de : « la place de l'ancien, la première « place. » Le *vrĭddhânta* signifie en effet, comme je le crois, « la limite du vieillard, » le terme auquel atteint le vieillard, et par extension « la place d'honneur. » Le mot *navakânta* doit signifier « la limite du nouveau, » le bas bout.

[2] Voici encore une expression assez peu claire : *Sam̃rañdjanîyam dharmam samâdâya vartataḥ.* Ce passage pourrait aussi bien signifier « ils se trouvaient avoir reçu la Loi qui inspire l'affection. » Mais le préfixe *sam* de l'adjectif *sam̃rañdjanîya* me semble exprimer une idée de réciprocité qui décide du sens. Le radical *rañdj,* ainsi que *mud,* est employé dans nos légendes du Nord, comme dans le pâli du Sud, avec le sens spécial de « plaire, être « gracieux » dans un entretien; et quand deux personnages se rencontrent, c'est de termes dérivés de ces radicaux qu'on se sert, comme *rañdjanî* et *sam̃môdanî,* pour exprimer la manière dont ils ouvrent leur entretien.

pas prononcé un seul mot. Ils connaissent donc les pensées des autres ces sages magnanimes? Et aussitôt tombant à leurs pieds de toute sa hauteur, il leur dit les mains réunies en signe de respect :

« Le descendant des Mâuryas, avec ses serviteurs, avec son peuple et les habitants de ses villes, est arrivé au comble du bonheur, a heureusement célébré tous les sacrifices, puisque des êtres vertueux lui témoignent assez de bienveillance pour lui faire aujourd'hui un tel présent[1].

« Le roi leur dit ensuite : Je veux, après vous avoir abordé, donner à l'Assemblée des Religieux assez d'étoffe pour que chacun ait ses trois vêtements. En conséquence, lorsque les cinq mois du Varcha furent écoulés, le roi Açôka fit présent à chaque Religieux de trois vêtements; et quand il eut donné quatre cent mille manteaux à l'Assemblée, il racheta des [Religieux] la terre, ses femmes, la foule de ses ministres, lui-même et Kunâla [son fils][2]. Sa foi dans l'enseignement de Bhagavat n'avait fait qu'augmenter; et il établit quatre-vingt-quatre mille édits royaux de la Loi.

« Le jour où le roi promulgua ces édits, la reine Padmavatî mit au monde un fils, beau, agréable à voir, gracieux; les yeux de cet enfant brillaient du plus vif éclat. On alla en annoncer la nouvelle au roi : Bonheur au roi : il lui est né un fils. Transporté de joie, Açôka s'écria : Une joie extrême, une joie sans bornes remplit mon cœur; la splendeur de la race des Mâuryas est à son comble; c'est parce que je gouverne selon la Loi, qu'il m'est né un fils; puisse-t-il aussi faire fleurir la Loi! C'est pourquoi on lui donna le nom de Dharma vivardhana. On apporta ensuite l'enfant au roi, qui en le voyant fut comblé de bonheur et s'écria :

« Qu'ils sont purs les beaux yeux de cet enfant, ces yeux qui ressemblent à un lotus bleu bien épanoui! Son visage paré de beauté brille semblable au disque de la pleine lune.

[1] Le texte est ici altéré dans nos deux manuscrits; il manque au dernier vers une syllabe que je rétablis par conjecture.

[2] Il est réellement curieux de retrouver dans les voyageurs chinois la trace historique de cet événement, qui n'est indiqué ici que d'une manière très-abrégée. Selon Fa hian, il existait encore de son temps, près de Pâṭaliputtra, une colonne élevée par Açôka, qui portait cette inscription : « Le roi *A you* (Açôka) avait « donné le *Yan fou ti* (Djambudvîpa) aux Reli« gieux des quatre côtés; il l'a racheté d'eux pour « de l'argent, et ainsi trois fois. » (*Foe koue ki*, p. 255 et 261.) C'est pour cela que dans notre légende on dit qu'Açôka donne tout à l'Assemblée des Religieux, hormis son trésor. Il voulait ainsi se réserver les moyens de répéter ses libéralités.

« Le roi dit ensuite à ses ministres : Voyez-vous, seigneurs, aux yeux de qui ressemblent les yeux de cet enfant? Nous ne connaissons pas d'homme, reprirent les ministres, qui ait des yeux pareils; mais il y a dans l'Himavat, ce roi [des montagnes], un oiseau nommé Kunâla, aux yeux duquel ressemblent les yeux de ton fils. C'est ce qu'exprime cette stance:

« Sur le sommet d'un des pics du mont, roi des neiges, qui est riche en buissons, en fleurs et en eaux, habite un oiseau qui se nomme Kunâla; les yeux de ton fils ressemblent à ceux de cet oiseau.

« Qu'on apporte un Kunâla, s'écria le roi. Or les Yakchas entendaient les ordres qu'il donnait à la distance d'un Yôdjana dans le ciel, et les Nâgas les entendaient à la distance d'un Yôdjana sous la terre. Aussi les Yakchas lui amenèrent-ils un Kunâla dans l'instant même. Le roi, après avoir longtemps examiné les yeux de l'oiseau, ne put découvrir aucune différence entre ses yeux et ceux de son fils. C'est pourquoi il dit à ses ministres : Le prince a les yeux semblables à ceux d'un Kunâla; qu'on lui donne donc le nom de Kunâla. C'est ce qu'exprime cette stance :

« Frappé du charme de ses yeux, le roi de la terre s'écria : Mon fils doit s'appeler Kunâla. C'est ainsi que le nom de ce prince, qui avait les vertus d'un Ârya, fut célèbre sur la terre.

« Quand le prince fut devenu grand, on lui donna pour femme une jeune fille nommée Kâñtchana mâlâ. Un jour le roi se rendit avec son fils à l'ermitage de Kukkuṭa. En ce moment Yaças le Sthavira de l'Assemblée, qui possédait les cinq connaissances surnaturelles, vit que Kunâla ne devait pas être longtemps sans perdre les yeux, et il le fit connaître au roi. Pourquoi? [reprit Açôka.] — C'est que Kunâla ne remplit pas ses devoirs. Kunâla, lui dit le roi, aie bien soin d'exécuter ce que te commandera le Sthavira de l'Assemblée. Aussitôt se jetant aux pieds du Sthavira, Kunâla lui dit : Seigneur, que me commandes-tu? — Persuade-toi bien, ô Kunâla, que l'œil est quelque chose de périssable. Et il ajouta cette stance :

« Réfléchis constamment, ô prince, que l'œil est de sa nature périssable, qu'il est la source de mille maux; pour s'y trop attacher, beaucoup d'hommes ordinaires commettent des actions qui font leur malheur.

« Kunâla se mit à réfléchir sur cette maxime, et il l'avait sans cesse présente à l'esprit. Il n'aimait plus que la solitude et le repos. Assis au fond du palais, dans un endroit solitaire, il se représentait comme périssables

l'œil et les autres sens. Un jour Tichya rakchitâ, la première des femmes d'Açôka, passa par cet endroit, et vit Kunâla qui était seul. Séduite par la beauté de ses yeux, elle le serra entre ses bras et lui dit :

« A la vue de ton regard ravissant, de ton beau corps et de tes yeux charmants, tout mon corps brûle comme la paille desséchée que consume l'incendie d'une forêt.

« A ces mots Kunâla se couvrant les oreilles de ses deux mains, lui répondit : Ne prononce pas d'aussi coupables paroles devant un fils, car tu es pour moi comme une mère; renonce à une passion déréglée; cet amour serait pour toi le chemin de l'Enfer. Mais Tichya rakchitâ voyant qu'elle ne pouvait le séduire, lui dit en colère : Puisque tu me repousses ici, au moment où transportée d'amour je viens m'offrir à toi, dans peu de temps, insensé, tu auras cessé de vivre. O ma mère, répondit Kunâla, plutôt mourir en persistant dans le devoir et en restant pur; je n'ai que faire d'une vie qui serait pour les gens de bien un objet de blâme, d'une vie qui, en me fermant la voie du Ciel, deviendrait la cause de ma mort, et serait méprisée et condamnée par les sages. Dès ce moment Tichya rakchitâ ne songea plus qu'à trouver l'occasion de nuire à Kunâla.

« Il arriva que la ville de Takchaçilâ, qui était située dans le Nord, et qui obéissait au roi Açôka, vint à se révolter. A cette nouvelle le roi voulut s'y rendre lui-même; mais ses ministres lui dirent : O roi, envoies-y le prince; il fera rentrer la ville dans le devoir. En conséquence le roi ayant appelé Kunâla, lui parla ainsi : Mon cher fils, rends-toi à Takchaçilâ, et soumets cette ville. Oui, seigneur, j'irai, répondit Kunâla. [C'est ce qu'exprime cette stance :]

« Le roi ayant appris par là quel était le désir de celui qu'il appelait son fils, et sachant en son cœur ce qu'il pouvait attendre de son affection, renonça lui-même au voyage et y destina Kunâla.

« Açôka ayant fait orner la ville et la route, et en ayant fait éloigner les vieillards, les malades et les indigents, monta dans un char avec son fils, et sortit de Pâṭaliputtra. Au moment de quitter son fils pour revenir sur ses pas, il jeta ses bras autour de son cou, et contemplant ses yeux, il lui dit en fondant en larmes : Ils sont fortunés les yeux, et ils ont une vue heureuse les mortels qui pourront voir constamment le lotus de la face du prince. Mais un Brâhmane astrologue prédit que dans peu Kunâla perdrait

la vue. Aussi le roi Açôka ne pouvant se lasser de contempler les yeux de son fils, s'écria, quand il les eut regardés :

« Les yeux du prince sont parfaits, et le roi éprouve pour lui un attachement extrême; je contemple aujourd'hui ces yeux dont l'éclat est si pur, qui répandent le bonheur, ces yeux destinés à périr.

« Cette ville, heureuse comme le Ciel même, est comblée de joie, parce qu'elle voit le prince; mais quand il aura perdu les yeux, tous les cœurs dans la ville seront plongés dans le chagrin.

« Le jeune prince arriva bientôt dans le voisinage de Takchaçilâ. A la nouvelle de son approche, les habitants ayant orné la ville et la grande route jusqu'à la distance de deux Yôdjanas et demi, sortirent à sa rencontre avec des vases [pleins d'offrandes]. C'est ce qu'exprime cette stance :

« A cette nouvelle les habitants de Takchaçilâ portant entre leurs mains des vases pleins de pierreries, sortirent par respect au-devant du fils du roi.

« Quand ils furent arrivés en sa présence, ils lui dirent les mains réunies en signe de respect : Nous ne sommes pas révoltés contre le prince ni contre le roi Açôka; ce sont de mauvais ministres qui sont venus nous combler d'outrages. Kunâla entra donc en grande pompe dans la ville de Takchaçilâ.

« Cependant le roi Açôka fut atteint d'une maladie terrible. Ses excréments lui sortaient par la bouche; une humeur impure s'échappait de tous ses pores, et rien ne pouvait le guérir. Il dit alors : Qu'on fasse venir Kunâla, je veux le placer sur le trône. »

[Ici la légende raconte comment Tichya rakchitâ guérit le roi et s'empara de son esprit. Je crois inutile de reproduire ici ce passage, que j'ai traduit plus haut, sect. II, p. 130, et je prie le lecteur de vouloir bien s'y reporter, s'il veut connaître la suite du récit.]

« Quand le roi fut guéri, il demanda plein de joie à Tichya rackhitâ quelle faveur elle désirait : Quel présent te ferai-je? lui dit-il. Que le roi, répondit-elle, m'accorde la royauté pour sept jours. — Et moi, que deviendrai-je? Au bout des sept jours, dit la reine, le roi reprendra la puissance royale. Açôka céda donc la royauté pour sept jours à Tichya rakchitâ. La première chose à laquelle la reine pensa, fut de satisfaire sa haine contre Kunâla. Elle écrivit [au nom du roi] une lettre fausse qui

ordonnait aux habitants de Takchaçilâ d'arracher les yeux à Kunâla. Et elle ajouta cette stance :

« Car Açôka, ce roi fort et violent, a ordonné aux habitants de Takchaçilâ d'arracher les yeux à cet ennemi; c'est là honte de la race des Mâuryas.

« Lorsque le roi Açôka donnait un ordre qui devait être exécuté promptement, il le scellait avec un sceau d'ivoire. Tichya rakchitâ se dit : Je scellerai cette lettre avec le sceau d'ivoire, pendant que le roi est endormi; et elle se rendit auprès d'Açôka. Mais en ce moment le roi se réveilla tout effrayé. Qu'y a-t-il? lui dit la reine. Je viens d'avoir, répondit le roi, un triste songe; je voyais deux vautours qui voulaient arracher les yeux de Kunâla. Bonheur au prince! s'écria la reine. Une seconde fois encore le roi se réveilla tout effrayé. O reine, dit-il, je viens d'avoir un triste songe. Et quel songe? lui demanda la reine. Je voyais, dit le roi, Kunâla qui était entré dans la ville avec des cheveux, des ongles et une barbe longue. Bonheur au prince! s'écria la reine. Enfin le roi s'étant endormi de nouveau, Tichya rakchitâ scella sa lettre avec le sceau d'ivoire, et la fit partir pour la ville de Takchaçilâ.

« Cependant le roi vit en songe ses dents tomber. Aussitôt que le jour fut venu, il appela les devins et leur dit : Qu'annoncent les songes que je viens d'avoir? O roi, répondirent les devins, celui qui a de tels songes, celui qui voit pendant son sommeil ses dents tomber et se détruire, verra son fils privé de ses yeux et apprendra sa mort. A ces mots le roi Açôka se levant en toute hâte de son siége, et dirigeant ses mains réunies en signe de respect vers les quatre côtés de l'horizon, se mit à supplier la Divinité, et il prononça cette stance :

« Que la Divinité qui est bienveillante pour le Précepteur, pour la Loi et pour l'Assemblée qui est la première des troupes, que les Rĭchis qui sont les premiers dans le monde, protégent notre fils Kunâla!

« Pendant ce temps la lettre de la reine parvint à Takchaçilâ. A la vue de cette missive les habitants de Takchaçilâ, ceux de la ville et de la campagne, qui étaient heureux des nombreuses vertus de Kunâla, n'eurent pas le courage de lui faire connaître l'ordre inhumain qu'elle contenait; mais après avoir longtemps réfléchi, ils se dirent : Le roi est violent, il est naturellement emporté; s'il ne pardonne pas à son fils, à plus forte raison ne nous épargnera-t-il pas. Et ils prononcèrent cette stance :

« Celui qui a pu concevoir de la haine contre un prince si calme, dont les mœurs sont celles d'un solitaire et qui ne désire que le bien de tous les êtres, comment sera-t-il pour les autres?

« Enfin ils se décidèrent à informer Kunâla de cette nouvelle, et à lui remettre la lettre. Kunâla l'ayant lue, s'écria : L'ordre est digne de confiance; faites ce qui vous est commandé. On fit donc venir des Tchâṇḍâlas, et on leur donna l'ordre d'arracher les yeux à Kunâla; mais les bourreaux réunissant leurs mains en signe de respect, s'écrièrent : Nous n'en avons pas le courage. Et pourquoi?

« C'est que l'insensé qui serait capable d'enlever son éclat à la lune, pourrait seul arracher les yeux de ton visage, qui ressemble à l'astre de la nuit.

« Le prince leur donna la coiffure qui couvrait sa tête, et leur dit : Faites votre devoir pour prix de ce présent; [mais ils refusèrent en disant:] Cette action doit nécessairement entraîner des malheurs. Alors il se présenta un homme d'un extérieur difforme, et couvert de dix-huit taches d'une couleur repoussante, qui s'offrit pour arracher les yeux au prince. On le conduisit donc auprès de Kunâla. En ce moment les paroles des Sthaviras se représentèrent à l'esprit du jeune homme; le prince, en se les rappelant, prononça ces stances :

« C'est parce qu'ils prévoyaient ce malheur, que ces sages qui connaissent la vérité ont dit : Vois, ce monde tout entier est périssable; personne ne reste dans une situation permanente.

« Oui, ce furent pour moi des amis vertueux qui recherchaient mon avantage et voulaient mon bonheur, que ces sages magnanimes, exempts de passions, par qui m'a été enseignée cette loi.

« Quand je considère la fragilité de toutes choses, et que je réfléchis aux conseils de mes maîtres, je ne tremble plus, ami, à l'idée de ce supplice; car je sais que mes yeux sont quelque chose de périssable.

« Qu'on me les arrache ou qu'on me les conserve, selon ce que commande le roi; j'ai retiré de mes yeux ce qu'ils pouvaient me donner de meilleur, puisque j'ai vu que les objets sont périssables.

« Puis s'adressant à cet homme : Allons, dit-il, arrache d'abord un œil, et mets-le-moi dans la main. Le bourreau se mit en devoir d'exécuter son office; et en ce moment des milliers d'hommes poussèrent des cris lamentables : Ah malheur!

« La voilà qui tombe du ciel, cette lune à la splendeur pure; un beau lotus est arraché de la touffe des blancs nymphæas.

« Pendant que cette foule de peuple faisait entendre ces lamentations, l'œil de Kunâla lui fut arraché, et il le reçut dans sa main. En le prenant, le prince dit :

« Pourquoi donc ne vois-tu plus les formes comme tu faisais tout à l'heure, grossier globe de chair? Combien ils s'abusent et qu'ils sont blâmables, les insensés qui s'attachent à toi en disant : C'est moi!

« Ceux qui toujours attentifs, savent reconnaître en toi un organe qui ressemble à une boule, qu'on ne peut saisir, qui est pur, mais dépendant, ceux-là seront à l'abri du malheur.

« Pendant que le prince réfléchissait ainsi sur l'instabilité de tous les êtres, il acquit la récompense de l'état de Çrôta âpatti à la vue de la foule du peuple. Alors Kunâla, qui voyait les vérités, dit à l'exécuteur: Au second œil maintenant; arrache-le. L'homme l'arracha en effet, et le posa dans la main du prince. En ce moment Kunâla, qui venait de perdre les yeux de la chair, mais en qui ceux de la science s'étaient purifiés, prononça cette stance :

« L'œil de la chair, quoique difficile à saisir, vient de m'être enlevé; mais j'ai acquis les yeux parfaits et irréprochables de la sagesse.

« Si je suis délaissé par le roi, je deviens le fils du magnanime roi de la Loi, dont je suis nommé l'enfant.

« Si je suis déchu de la grandeur suprême, qui entraîne à sa suite tant de chagrins et de douleurs, j'ai acquis la souveraineté de la Loi, qui détruit la douleur et le chagrin.

« Quelque temps après, Kunâla sut que son supplice n'était pas l'œuvre de son père Açôka, mais que c'était l'effet des intrigues de Tichya rakchitâ. A cette nouvelle il s'écria :

« Puisse-t-elle conserver longtemps le bonheur, la vie et la puissance, la reine Tichya rakchitâ, qui a mis en usage ici ce moyen qui m'assure un si grand avantage!

« Cependant Kâñtchana mâlâ apprit qu'on avait arraché les yeux à Kunâla. Aussitôt usant de son droit d'épouse, elle se précipite à travers la foule pour aller trouver Kunâla, et le voit privé de ses deux yeux et le corps tout couvert de sang. A cette vue elle s'évanouit et tombe à terre. On

s'empresse de lui jeter de l'eau et de la rappeler à elle. Quand elle eut commencé à reprendre ses sens, elle s'écria en versant des larmes :

« Ces yeux ravissants et aimés, qui en me regardant faisaient mon bonheur, maintenant qu'ils sont jetés à terre et privés de la faculté de voir, je sens la vie abandonner mon corps.

« Alors Kunâla voulant consoler sa femme, reprit ainsi : Fais trêve à tes larmes; tu ne dois pas te livrer au chagrin. Chacun recueille la récompense des actions qu'il a faites en ce monde. Et il prononça cette stance :

« Reconnaissant que ce monde est le fruit des œuvres, et que les créatures sont condamnées au malheur; sachant que les hommes sont faits pour se voir enlever ceux qui leur sont chers, tu ne dois pas, chère amie, répandre de larmes.

« Ensuite Kunâla sortit avec sa femme de Takchaçilâ. Le prince, depuis le moment qu'il avait été conçu dans le sein de sa mère, avait toujours eu un corps très-délicat. Il ne pouvait donc se livrer à aucun métier, et il ne savait que chanter et jouer de la Vîṇâ. Il allait mendiant sa nourriture, et partageait avec sa femme ce qu'il ramassait. Kâñtchana mâlâ reprenant la route par laquelle elle avait été amenée de Pâṭaliputtra, la suivit accompagnée du prince; et une fois arrivée dans la ville, elle se mit en devoir d'entrer dans la demeure d'Açôka. Mais ils furent arrêtés par le gardien de la porte. Cependant on les introduisit dans l'endroit où l'on renfermait les chars du roi. Au point du jour Kunâla se mit à toucher de sa Vîṇâ, et à chanter comment les yeux lui avaient été arrachés, et comment la vue des vérités lui était apparue. Et il prononça cette stance :

« Le sage qui voit avec le pur flambeau de la science l'œil et les autres sens, est affranchi de la loi de la transmigration.

« Si ton esprit, livré au péché, est tourmenté par les douleurs de l'existence, et si tu désires le bonheur en ce monde, hâte-toi de renoncer pour jamais aux objets des sens.

« Le roi Açôka entendit les chants du prince, et il dit avec un sentiment de joie:

« C'est à moi que s'adressent les chants de Kunâla et les sons de cette Vîṇâ qu'il y a tant de temps que je n'ai entendue. Le prince est de retour dans ma demeure, mais il ne veut voir personne.

« Aussitôt appelant un de ses gardes, le roi lui dit : Est-ce que tu ne

trouves pas de la ressemblance entre ce chant et celui de Kunâla? On dirait que cette exécution trahit quelque trouble. Cette voix a fortement ému mon âme; je suis comme l'éléphant qui ayant perdu son petit, viendrait à entendre sa voix. Va donc et amène-moi Kunâla. Le garde se rendit aussitôt dans l'endroit où l'on renfermait les chars; il y trouva Kunâla privé de ses yeux, et dont le corps était brûlé par l'ardeur du soleil et par le vent; mais ne l'ayant pas reconnu, il revint auprès du roi Açôka et lui dit : O roi, ce n'est pas Kunâla; c'est un mendiant aveugle qui est avec sa femme dans l'endroit où l'on renferme les chars du roi. A ces mots le roi tout troublé fit cette réflexion : Voilà l'effet des rêves funestes que j'ai eus; certainement c'est Kunâla dont les yeux auront été arrachés. Et il prononça cette stance :

« D'après les présages que j'ai vus jadis en songe, non, il n'y a plus de doute, les yeux de Kunâla ont été arrachés.

« Et fondant en larmes il s'écria : Qu'on amène vite en ma présence ce mendiant; car mon cœur ne peut trouver de calme en songeant au malheur qui a pu frapper mon fils. Le garde étant retourné à la salle des chars, dit à Kunâla : De qui es-tu fils, et quel est ton nom?

« Açôka, reprit Kunâla, ce roi qui augmente la gloire des Mâuryas, à l'empire duquel la terre tout entière obéit avec soumission, ce roi est mon père, et mon nom est Kunâla. Mais aujourd'hui je suis le fils du Buddha, ce descendant de la race du soleil, qui a établi la Loi. Aussitôt Kunâla fut conduit avec sa femme en présence du roi Açôka. En voyant Kunâla qui était privé de ses yeux, dont le corps brûlé par l'ardeur du soleil et par le vent, était couvert d'un vêtement misérable que l'eau avait terni pendant son voyage[1], le roi, auquel était inconnu le crime, contempla son fils à plusieurs reprises sans pouvoir le reconnaître, et ne voyant devant ses yeux qu'une forme humaine, il dit : Es-tu Kunâla? Oui, répondit le prince, je suis Kunâla. A ces mots le roi s'évanouit et tomba par terre. C'est ce qu'exprime cette stance :

« En voyant le visage de Kunâla à qui les yeux avaient été arrachés, le roi Açôka déchiré par la douleur tomba par terre, consumé par le feu du chagrin à la vue du malheur de son fils.

[1] Nos deux manuscrits sont en cet endroit fort altérés; je traduis par conjecture ce détail, d'ailleurs peu important.

« On jeta au roi de l'eau, on le releva, et on le replaça sur son siége. Quand il eut un peu repris ses sens, il serra son fils entre ses bras. C'est ce que dit cette stance :

« Le roi, au bout de quelques instants, étant revenu à lui, jeta les bras autour du cou de son fils; et caressant à plusieurs reprises le visage de Kunâla, il fit entendre de nombreuses plaintes, la voix entrecoupée par les sanglots.

« Autrefois, à la vue de ces yeux semblables à ceux du Kunâla, j'ai appelé mon fils Kunâla; aujourd'hui que ces yeux sont éteints, comment pourrais-je continuer à lui donner ce nom?

« Puis il lui dit : Raconte-moi, raconte-moi, mon cher fils, comment ce visage aux beaux yeux a été privé de sa lumière et est devenu semblable au ciel à qui la chute de la lune aurait enlevé sa splendeur.

« C'est un cœur impitoyable, ô mon fils, que le méchant, qui poussé par sa haine contre l'homme bon, étranger à tout sentiment de haine, a détruit les yeux du meilleur des êtres, de l'image même du Solitaire; acte cruel qui est pour moi une source de maux.

« Parle-moi vite, ô toi dont le visage est si beau. Consumé par le chagrin que me cause la perte de tes yeux, mon corps périt, semblable à une forêt que dévore la foudre lancée par les Nâgas.

« Alors Kunâla s'étant jeté aux pieds de son père, lui parla ainsi :

« O roi, il ne faut pas ainsi se lamenter à cause d'un événement qui est passé; est-ce que tu n'as pas entendu citer les paroles du Solitaire, qui a dit que les Djinas eux-mêmes, pas plus que les Pratyêka Buddhas, ne peuvent échapper à l'influence inévitable des œuvres?

« Ils recueillent, tout comme les hommes ordinaires, le fruit des mauvaises actions qu'ils ont commises ici-bas; c'est en ce monde qu'on trouve la récompense de ce qu'on a fait : comment donc pourrais-je appeler l'œuvre d'un autre, le traitement que j'ai éprouvé?

« J'ai commis [jadis] quelque faute, ô grand roi, et c'est sous l'influence de cette faute que je suis revenu [en ce monde], moi dont les yeux ont été la cause de mon malheur[1].

« Le glaive, la foudre, le feu, le poison, les oiseaux, rien ne blesse

[1] Il manque un vers à cette stance; les mots placés entre crochets sont ajoutés pour compléter le sens.

l'éther, qui est inaltérable de sa nature; c'est sur le corps dont les âmes sont enveloppées, ô roi, que tombent les douleurs cruelles qui le prennent en quelque sorte pour but.

« Mais Açôka, dont le cœur était déchiré par le chagrin, continua ainsi : Qui donc a privé mon fils de ses yeux ? Qui donc a résolu de renoncer [pour prix de ce crime] à la vie, ce bien si cher ? La colère descend dans mon cœur dévoré par le feu du chagrin; dis-moi vite, ô mon fils, sur qui je dois faire tomber le châtiment. Enfin le roi apprit que ce crime était l'œuvre de Tichya rakchitâ. Aussitôt ayant fait appeler la reine, il lui dit :

« Comment, cruelle, ne rentres-tu pas sous terre ? Je ferai tomber ta tête sous le glaive ou sous la hache. Je renonce à toi, femme couverte de crimes, femme injuste, tout de même que le sage renonce à la fortune.

« Puis la regardant avec un visage enflammé par le feu de la colère, il ajouta :

« Pourquoi ne lui briserais-je pas les membres après lui avoir arraché les yeux avec mes ongles aigus ? Pourquoi ne la dresserais-je pas vivante sur le poteau ? Pourquoi ne lui abattrais-je pas le nez ?

« Pourquoi ne lui couperais-je pas la langue avec un rasoir, ou ne la ferais-je pas mourir par le poison ? Tels étaient les supplices dont la menaçait le roi des hommes.

« Le magnanime Kunâla, plein de compassion, ayant entendu ces paroles, dit à son père : Il ne serait pas honorable pour toi de mettre à mort Tichya rakchitâ; agis conformément à l'honneur et ne tue pas une femme.

« Il n'y a pas en effet de récompense supérieure à celle de la bienveillance; la patience, seigneur, a été célébrée par le Sugata. Puis se jetant de nouveau à ses pieds, le prince fit entendre à son père ces paroles véridiques :

« O roi, je n'éprouve aucune douleur, et malgré ce traitement cruel, je ne ressens pas le feu de la colère; mon cœur n'a que de la bienveillance pour ma mère, qui a donné l'ordre de m'arracher les yeux.

« Puissent, au nom de la vérité de ces paroles, mes yeux redevenir tels qu'ils étaient auparavant ! A peine eut-il prononcé ces paroles, que ses yeux reparurent avec leur premier éclat.

« Cependant le roi Açôka irrité contre Tichya rakchitâ, la fit jeter dans un lieu de torture où elle mourut par le feu; et il fit massacrer les habitants de Takchaçilâ.

« Les Religieux qui concevaient quelques doutes, interrogèrent ainsi le respectable Sthavira Upagupta qui tranche tous les doutes : Quelle action avait donc commise Kunâla, pour que les yeux lui eussent été arrachés? Le Sthavira répondit : Écoutez, respectables personnages. Jadis, dans le temps passé, il y avait à Bénarès un certain chasseur qui allait dans l'Himavat, et y tuait des animaux sauvages. Un jour qu'il s'était rendu dans la montagne, il surprit au fond d'une caverne cinq cents gazelles qui s'y trouvaient rassemblées, et il les prit toutes dans un filet. Il fit alors cette réflexion : Si je les tue, je serai embarrassé de toute cette viande. C'est pourquoi il creva les yeux aux cinq cents gazelles. Ces animaux privés de la vue, étaient incapables de s'échapper. C'est ainsi qu'il creva les yeux à plusieurs centaines de gazelles.

« Que pensez-vous de cela, ô Religieux? Ce chasseur, c'était Kunâla lui-même. Parce qu'alors il creva les yeux à plusieurs centaines de gazelles, il a souffert pour prix de cette action les douleurs de l'Enfer pendant plusieurs centaines de mille d'années. Puis, pour achever d'expier le reste de sa faute, il a eu les yeux arrachés pendant cinq cents existences en qualité d'homme. Mais quelle action avait-il faite pour mériter de renaître dans une famille élevée, d'avoir un extérieur agréable et de connaître les vérités? Écoutez, respectables personnages.

« Jadis, dans le temps passé, quand la vie des hommes était de quarante-quatre mille ans, il parut dans le monde un Buddha parfait nommé Krakutchhanda. Quand il eut rempli complétement tous les devoirs d'un Buddha, il entra dans le domaine du Nirvâṇa, où il ne reste rien des éléments de l'existence. Un roi nommé Açôka fit construire pour lui un Stûpa fait de quatre sortes de pierres précieuses. Mais après la mort d'Açôka, son trône fut occupé par un souverain qui n'avait pas la foi. Les pierres précieuses furent dérobées par des voleurs, qui ne laissèrent que la terre et le bois. Le peuple, qui s'était réuni dans cet endroit, voyant le Stûpa détruit, se mit à fondre en larmes. Or le fils d'un chef d'artisans se trouvait en ce moment-là [parmi le peuple]. Ce jeune homme demanda : Pourquoi pleure-t-on? Le Stûpa de Krakutchhanda le Buddha, lui répondit la foule, était fait de quatre sortes de pierres précieuses; le voilà maintenant détruit. Le jeune homme [le fit relever]. Il y avait en outre en cet endroit une statue du Buddha parfait Krakutchhanda, qui était de grandeur naturelle; elle

avait été détruite. Le jeune homme la rétablit également et prononça cette prière : Puissé-je me rendre agréable à un maître pareil à Krakutchhanda! puissé-je ne pas lui être désagréable!

« Que pensez-vous de cela, respectables personnages? Ce fils du chef d'artisans, c'était Kunâla lui-même. C'est lui qui dans ce temps-là fit relever le Stûpa de Krakutchhanda, et c'est en récompense de cette action qu'il est né dans une famille illustre. Parce qu'il rétablit la statue du Buddha, il obtint comme récompense de cette bonne œuvre, de renaître avec un extérieur agréable. Parce qu'il prononça la prière rapportée plus haut, il eut l'avantage de plaire à un maître semblable à Çâkyamuni le Buddha parfait, et il ne lui déplut pas, et il connut les vérités[1].

« Lorsque le roi Açôka conçut de la foi pour la Loi de Bhagavat, il fit établir quatre-vingt-quatre mille édits royaux de la Loi; il nourrit pendant les cinq mois du Varcha trois cent mille Religieux; c'est à savoir, cent mille Arhats, et deux cent mille disciples et hommes ordinaires pleins de vertu. La foule des habitants qui couvraient la terre jusqu'aux limites de l'Océan, éprouva des sentiments de bienveillance pour la Loi de Bhagavat. Le frère d'Açôka, qui se nommait Vîtâçôka, était favorable aux Tîrthyas. Ceux-ci l'avaient convaincu de cette opinion : La délivrance n'est pas pour les Çramaṇas, fils de Çâkya; car ils recherchent le plaisir et redoutent la peine. Un jour le roi Açôka dit à son frère : Vîtâçôka, il ne faut pas que tu témoignes de la bienveillance à ce qui n'a pas de fondement; c'est au Buddha, à la Loi et à l'Assemblée que tu dois ta confiance; ta bienveillance alors aura un objet réel.

« Un autre jour le roi Açôka sortit pour chasser l'antilope. Vîtâçôka vit alors dans la forêt un Rĭchi qui était entouré des cinq feux, et qui se soumettait à de rudes mortifications. Le prince l'aborda, et ayant salué ses pieds, il lui fit cette question : O bienheureux, combien de temps y a-t-il que tu habites cette forêt? Douze ans, répondit l'anachorète. — Et de quoi te nourris-tu? — De fruits et de racines. — Et quel est ton vêtement? — Des lambeaux et des feuilles de Darbha. — Et ton lit? — Un tapis de gazon. — Y a-t-il quelque douleur qui te gêne [dans tes pénitences]? Oui, reprit le Rĭchi; ces antilopes s'accouplent dans la saison du rut. Or quand je vois

[1] Cette partie de la légende a pour titre spécial dans nos manuscrits, *Kunâla avadâna*, « Légende de Kunâla. »

leurs ébats, alors je suis consumé de désirs. Si cet anachorète, s'écria Vîtâçôka, ne peut par cette rude pénitence dompter la passion, que sera-ce des Çramaṇas, fils de Çâkya, qui recherchent les tapis et les siéges bien étendus? Comment pourront-ils triompher de la passion? Et il prononça cette stance :

« Si les Rĭchis habitants de cette forêt déserte, qui ne se nourrissent que d'air, que d'eau et que de racines, ne peuvent, par d'aussi rudes austérités pratiquées pendant un temps si long, parvenir à maîtriser leurs désirs,

« Comment les Çâkyas pourraient-ils se rendre maîtres de leurs sens, eux qui mangent une si grande quantité de viande, et de riz bien assaisonné de lait caillé et de beurre? Si cela était possible, le mont Vindhya serait capable de traverser l'Océan.

« Oui, le roi Açôka est complétement la dupe des Çramaṇas, fils de Çâkya, auxquels il témoigne du respect.

« Açôka entendit ces paroles; et comme son esprit était fécond en expédients, il dit à ses ministres : Vîtâçôka n'a de bienveillance que pour les Tîrthyas; il faut que par adresse je lui fasse concevoir de semblables sentiments pour la Loi de Bhagavat. Que commande le roi? répondirent les ministres. Lorsque je serai entré dans la salle de bain, dit le roi, après avoir quitté ma coiffure et le bandeau, symboles de la royauté, il faudra que, par un moyen quelconque, vous attachiez la coiffure et le bandeau royal à Vîtâçôka, et que vous le fassiez asseoir sur le trône. Il sera fait ainsi, répondirent les ministres. Le roi ayant quitté sa coiffure et le bandeau, symboles de la royauté, entra dans la salle de bain. Les ministres dirent alors à Vîtâçôka : Quand le roi Açôka sera mort, c'est toi qui seras roi; revêts donc, en attendant, ces ornements royaux; nous allons t'attacher la coiffure et le bandeau royal, et te faire asseoir sur le trône; nous verrons si ces ornements te vont bien ou mal. En conséquence les ministres parèrent Vîtâçôka des marques de la dignité royale, et le placèrent sur le trône; puis ils en donnèrent aussitôt avis au roi. Celui-ci voyant Vîtâçôka paré de la coiffure et du bandeau, symboles de la royauté, et assis sur le trône, s'écria : Je vis cependant encore, et toi tu fais déjà le roi! Holà! quelqu'un. Au même instant parurent les exécuteurs couverts de vêtements bleus, ayant les cheveux longs et portant à la main une cloche; et se prosternant aux pieds du roi, ils lui dirent : Qu'or-

donne le roi? Je vous abandonne Vîtâçôka, répondit-il. Alors s'adressant au prince, les exécuteurs lui dirent : Nous les exécuteurs armés du glaive, nous nous emparons de ta personne. Mais les ministres se jetèrent aux pieds d'Açôka en le suppliant : Pardonne, ô roi! Vîtâçôka est ton frère. Je lui pardonne, répondit Açôka, mais pour sept jours seulement; c'est mon frère, et en considération de mon affection pour lui, je lui accorde la royauté pendant ces sept jours.

« Aussitôt on entendit retentir des centaines d'instruments; on salua le prince des cris de Vive le roi! des milliers de gens réunirent devant lui leurs mains en signe de respect, et des centaines de femmes l'entourèrent. Mais les exécuteurs ne quittaient pas la porte du palais. A la fin du premier jour ils se présentèrent à Vîtâçôka et lui dirent : Voici un jour de passé, Vîtâçôka; il ne te reste plus que six jours. Ils en firent autant le second jour et les jours suivants; enfin le septième, Vîtâçôka paré des ornements royaux fut conduit en présence d'Açôka, qui lui dit : Vîtâçôka, comment as-tu trouvé les chants, les danses et le concert des instruments? Je n'ai rien vu, ni rien entendu, répondit Vîtâçôka; et il prononça cette stance :

« Je n'ai pas écouté les chants, je n'ai pas regardé les danses des femmes : comment celui qui n'a goûté aucun de ces plaisirs pourrait-il t'en donner son avis?

« Vîtâçôka, reprit le roi, je t'ai accordé la royauté pour sept jours; on a fait retentir pour toi des centaines d'instruments; on t'a salué des cris de Vive le roi! la foule t'a honoré en tenant ses mains réunies en signe de respect devant toi; tu as été servi par des centaines de femmes; comment donc peux-tu dire : Je n'ai rien vu, ni rien entendu?

« Non, répondit Vîtâçôka, je n'ai ni vu les danses, ni entendu le bruit des chants; je n'ai ni senti les odeurs, ni goûté les saveurs; je n'ai pas perçu le contact de l'or, des joyaux, des colliers, ou des corps que je touchais; la foule des femmes n'a pu charmer un malheureux condamné à mort.

« Femmes, danses, chants, palais, lits, siéges, jeunesse, beauté, fortune, tout cela, et même la terre avec ses joyaux variés, a été sans charmes et vide pour moi, pendant que je voyais tranquillement assis sur leurs siéges à ma porte les exécuteurs avec leurs vêtements bleus.

« En entendant le son de la cloche de l'exécuteur au vêtement bleu, j'ai ressenti, ô chef des rois, les redoutables terreurs de la mort.

« Entouré des aiguillons de la crainte, je n'ai pas entendu les voix ravissantes, je n'ai pas vu les danses, et je n'ai pas désiré prendre d'aliments.

« Saisi par la fièvre de la mort, je n'ai plus connu le sommeil; j'ai passé les nuits entières à songer à la mort.

« Eh quoi! reprit Açôka, si la crainte d'une mort qui ne devait t'enlever qu'une seule vie a pu t'empêcher de jouir du bonheur d'être roi, de quel œil crois-tu que les Religieux, effrayés à la pensée de la mort qui doit terminer des centaines d'existences, envisagent tous les lieux où l'on peut renaître, et les maux qui y sont attachés? Dans l'Enfer, les souffrances auxquelles est condamné le corps livré au feu; parmi les animaux, les terreurs que leur inspire la crainte de se voir dévorés les uns par les autres; parmi les Prêtas, les tourments de la faim et de la soif; parmi les hommes, les inquiétudes d'une existence de projets et d'efforts; parmi les Dieux, la crainte de déchoir et de perdre leur félicité : voilà les cinq causes de misères par lesquelles sont enchaînés les trois mondes. Tourmentés par les douleurs de l'esprit et du corps, ils voient dans les attributs dont se compose l'existence de véritables bourreaux; dans les organes des sens, des villages désolés; dans les objets, des brigands; enfin ils voient la totalité des trois mondes dévorés par le feu de l'instabilité. Et comment alors la passion pourrait-elle naître en eux? Puis il prononça ces stances :

« Eh quoi! la crainte de la mort qui ne doit cependant t'enlever qu'une seule vie, t'empêche de jouir des objets agréables faits pour flatter le cœur, parce que la terreur ne cesse de te troubler!

« Quel plaisir le cœur des Religieux peut-il donc trouver dans les aliments et dans les autres objets des sens, eux qui songent aux terreurs futures de la mort, répétée pendant plusieurs centaines d'existences?

« Comment des vêtements, des lits, des siéges, des vases, pourraient-ils inspirer de l'attachement à des cœurs qui ne songent qu'à la délivrance, qui voient dans ces objets des ennemis et des assassins, pour qui le corps est semblable à une demeure incendiée, et qui regardent les êtres comme périssables?

« Et comment la délivrance n'appartiendrait-elle pas à ceux qui ne désirent qu'elle et qui se détournent de l'existence, à ceux dont le cœur ne s'attache pas plus aux diverses causes de plaisir que l'eau à la feuille du lotus?

« Ainsi favorablement disposé, grâce à la ruse du roi, pour la Loi de Bhagavat, Vîtâçôka lui dit, tenant ses mains réunies en signe de respect : Seigneur, je cherche un refuge auprès du bienheureux Tathâgata parfaitement et complétement Buddha ; je cherche un refuge auprès de la Loi et auprès de l'Assemblée. Et il prononça cette stance :

« Je me réfugie auprès de celui dont les yeux sont purs comme un lotus nouvellement épanoui, et qu'honorent les Dieux, les sages et les hommes ; je me réfugie auprès de la pure Loi du Buddha et auprès de l'Assemblée.

« Alors Açôka se jetant au cou de son frère : Non, lui dit-il, je ne t'ai pas abandonné ; mais c'est un moyen que j'ai employé pour t'inspirer des sentiments de bienveillance en faveur de la Loi de Bhagavat. Dès ce moment Vîtâçôka se mit à honorer les Tchâityas de Bhagavat, en leur offrant des parfums, des guirlandes de fleurs, et en faisant résonner une multitude d'instruments ; et il entendit la Loi, et il témoigna du respect à l'Assemblée. Un jour il se rendit à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma ; là se trouvait le Sthavira nommé Yaças, qui était un Arhat doué des six connaissances surnaturelles. Vîtâçôka vint s'asseoir devant lui pour entendre la Loi. Le Sthavira se mit à le considérer, et aussitôt il reconnut que les causes [de sa conversion] étaient accumulées en lui, qu'il était parvenu à sa dernière existence, et qu'il devait, dans ce corps même, atteindre à l'état d'Arhat. C'est pourquoi il se mit à faire l'éloge de la vie de mendiant, pour le décider à l'embrasser. Vîtâçôka ne l'eut pas plutôt entendu qu'il conçut ce désir : Puissé-je devenir mendiant sous la Loi de Bhagavat ! Alors se levant, il parla ainsi au Sthavira, en tenant ses mains réunies en signe de respect : Puissé-je embrasser la vie religieuse sous la discipline de la Loi bien renommée ! Puissé-je obtenir l'investiture et devenir Religieux ! Puissé-je pratiquer devant toi les devoirs de la vie religieuse ! Ami, lui répondit le Sthavira, fais connaître ton désir au roi Açôka. Vîtâçôka s'étant donc rendu au lieu où se trouvait le roi, lui dit les mains réunies en signe de respect : O roi, accorde-moi ta permission ; je désire embrasser la vie religieuse sous la discipline de la Loi bien renommée, en quittant la maison avec une foi parfaite. Et il prononça cette stance :

« J'étais égaré comme l'éléphant qui ne connaît plus l'aiguillon ; mais grâce au frein puissant de ton intelligence, j'ai été sauvé de mon égarement par les instructions du Buddha.

« Aussi dois-tu, ô souverain maître des rois, m'accorder une faveur; permets-moi de porter les signes heureux de la Loi parfaite, de la première des lumières du monde.

« En entendant ces paroles, Açôka se jeta, les larmes aux yeux, au cou de son frère, et lui dit : Vîtâçôka, renonce à cette résolution : dans la vie de mendiant, on a des rapports et on vit avec des gens de castes inférieures : on n'a pour vêtement que des lambeaux d'étoffe ramassés dans la poussière où les ont jetés les esclaves; pour nourriture, que ce qu'on obtient en mendiant chez les autres; pour lit et pour siége, que de l'herbe étendue au pied d'un arbre. Quand on est malade, on n'a pour se coucher que des feuilles; il est difficile de se procurer des médicaments; on n'a pour nourriture que ce que les autres rejettent[1]. Et toi tu es délicat; tu es incapable de supporter les douleurs de la faim, de la soif, de la chaleur et du froid : renonce, je t'en conjure, à ton dessein. Non, seigneur, reprit Vîtâçôka, ce serait penser comme l'homme qui a soif des objets; mais celui qui désire embrasser la vie religieuse ne souffre pas des fatigues qu'ils nous causent; il ne voit pas l'ennemi lui ravir son pouvoir; il n'est pas réduit à l'indigence[2]. A la vue du monde qui souffre de la douleur, qui est la proie de la mort, qui s'épuise en efforts impuissants, j'ai craint d'y renaître, et j'ai formé le projet d'entrer dans la voie du bonheur et de la sécurité. A ces mots le roi Açôka se mit à verser des larmes en gémissant. Mais Vîtâçôka voulant le consoler, prononça cette stance :

« Puisqu'une fois montés dans la litière agitée du monde, les hommes sont condamnés à en tomber, pourquoi cette émotion s'empare-t-elle de toi ? Ne sommes-nous pas tous faits pour nous séparer un jour ?

« Eh bien! dit Açôka, commence ici ton apprentissage de mendiant. Dans un enclos planté d'arbres, au milieu du palais, on étendit pour le prince un tapis de gazon, on lui donna de la nourriture. Il se mit à parcourir en mendiant les appartements intérieurs, mais il ne recevait pas de très-bons aliments[3]. Le roi dit aux femmes des appartements intérieurs : Donnez-lui des

[1] Le texte dit : *dhâti bhôdjanam ;* ne faudrait-il pas plutôt lire : *pûti bhôdjanam,* « des « aliments gâtés ? »

[2] Ce passage est fort altéré; je prends le sens le plus vraisemblable.

[3] Il est nécessaire, pour la clarté du récit, de supprimer cette négation; je proposerais donc de lire : *âhâram alabhata,* au lieu de *âhâram na labhatê,* et je traduirais ainsi : « et il rece- « vait de très-bons aliments. »

aliments semblables à ceux que ramassent les Religieux qui mendient. En conséquence le prince recueillit du gruau gâté et pourri, et il se mit en devoir de le manger. Mais Açôka l'ayant vu, l'en empêcha : Mène la vie de mendiant, puisque je t'y autorise; mais quand tu auras recueilli des aumônes, montre-les-moi.

« Quelque temps après, Vîtâçôka se rendit à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma. Cependant cette pensée lui vint à l'esprit : Si je mène ici la vie de mendiant, je serai au milieu de la foule. C'est pourquoi il se retira dans les campagnes du Vidêha[1], et se mit à y mendier. Enfin, après bien des efforts d'application, il obtint le rang d'Arhat. Quand le respectable Vîtâçôka eut atteint ce haut rang, il ressentit le bonheur et le plaisir de la délivrance, et il fit cette réflexion : Je suis en effet un Arhat. La première chose qu'il fit, fut de se rendre à la porte du roi Açôka. Va, dit-il au gardien, et annonce au roi Açôka que Vîtâçôka est à sa porte, et qu'il désire voir le roi. Le gardien se rendant aussitôt auprès du roi, lui dit : O roi, bonheur à toi : Vîtâçôka est à ta porte, et il désire voir le roi. Va vite, répondit le roi, et fais-le entrer. Aussitôt Vîtâçôka fut introduit dans le palais. Açôka n'eut pas plutôt vu son frère, que se levant de son trône, il tomba de toute sa hauteur aux pieds du Religieux, comme un arbre coupé par la racine; puis regardant le respectable Vîtâçôka, il lui dit en versant des larmes :

« Quoiqu'il me voie, il n'éprouve pas cette émotion que ressentent toujours les hommes quand ils viennent à se rencontrer; sans doute il est rassasié par la savoureuse nourriture de la science que lui a procurée l'énergie de la distinction.

« Râdhagupta était le premier ministre du roi Açôka. Il vit le vêtement rapiécé du respectable Vîtâçôka et son vase de terre, et dans ce vase, une aumône de riz que lui avait donnée Lûha; et à cette vue s'étant prosterné aux pieds du roi, il lui dit, tenant ses mains réunies en signe de respect : O roi, puisque ce Religieux a si peu de désirs et qu'il est satisfait, il faut qu'il ait certainement atteint à son but.

« Qu'est-ce qui pourrait causer du plaisir à celui qui n'a pour nourriture que quelques aumônes, pour vêtement que des haillons ramassés dans la poussière, et pour demeure que le voisinage des arbres ?

« Celui dont le vaste cœur n'a rien qui l'attache, dont le corps sain est

[1] Le Vidêha est, comme on sait, l'ancien *Mithila* ou le Tirhout moderne.

exempt de maladie, et qui dispose à son gré de son existence, celui-là voit pour lui dans le monde des hommes une fête perpétuelle.

« Le roi ayant entendu ces stances, s'écria la joie dans le cœur :

« En voyant exempt d'orgueil, de hauteur et de trouble ce rejeton de notre race, qui a renoncé à la famille des Mâuryas, à la ville du Magadha et à tous ses biens précieux, il me semble que ma capitale empressée se relève purifiée par la gloire.

« Expose-nous donc noblement la loi du Sage aux dix forces. Alors le roi prenant son frère entre ses bras, le fit asseoir sur le siége qui lui était destiné ; puis il lui offrit de sa propre main de la nourriture toute préparée ; enfin, quand il vit qu'il avait terminé son repas, lavé ses mains et mis de côté son vase, il s'assit en face du respectable Vîtâçôka pour entendre la Loi. Alors le respectable Religieux voulant instruire Açôka par un entretien relatif à la Loi, lui dit : Remplis avec attention les devoirs de la puissance royale ; c'est quelque chose de difficile à obtenir que les trois objets précieux ; honore-les constamment, seigneur. Et quand il l'eut réjoui de cette manière par un discours relatif à la Loi, il se retira. Mais Açôka les mains jointes, entouré de ses cinq cents ministres, et accompagné d'un cortége de plusieurs milliers d'habitants de la ville et de la campagne qui l'environnaient avec respect, se mit en devoir de suivre le respectable Vîtâçôka. C'est ce qu'exprime cette stance :

« Le frère est suivi par le roi son aîné, qui l'accompagne avec respect ; c'est là un résultat visible et bien digne d'être célébré, de l'adoption de la vie religieuse.

« Alors le respectable Vîtâçôka voulant donner une idée de son mérite, s'élança dans les airs au moyen de sa puissance surnaturelle, à la vue de la foule du peuple. Et le roi Açôka réunissant ses mains en signe de respect, et environné de plusieurs centaines de mille d'habitants, tint ses yeux fixés au ciel ; et regardant le respectable Vîtâçôka, il prononça ces stances :

« Libre de tout attachement à ta famille, tu t'élances semblable à un oiseau, nous laissant en quelque sorte enchaînés dans les liens de la passion qu'éprouve l'homme pour le plaisir.

« Si ce sage plein de calme et maître de son cœur paraît avec ce pouvoir, c'est le fruit de la contemplation, fruit qui ne se montre pas aux hommes qu'aveugle le désir.

« Cette suprême puissance surnaturelle nous couvre de honte, nous qu'enfle l'orgueil de la prospérité; cette intelligence nous courbe la tête, à nous qu'exalte l'idée de notre savoir.

« Ce sage qui a touché au but, nous effraie, nous qui dans notre aveuglement croyons avoir reçu notre récompense; enfin un nuage de larmes obscurcit notre visage; nous ne sommes pas réellement affranchis.

« Cependant le respectable Vîtâçôka se rendit dans la campagne au delà des frontières, et il y plaça son siége et son lit. Là il fut atteint d'une grave maladie. Le roi Açôka en ayant été informé, lui envoya des médicaments et des serviteurs. Quand le Religieux fut atteint de cette maladie, sa tête se couvrit de lèpre; mais dès que le mal eut disparu, ses cheveux repoussèrent, et il renvoya les médicaments et les serviteurs. Il se mit à manger surtout des aliments dans lesquels il entrait du lait, et se rendit en conséquence auprès d'un parc dans le voisinage duquel il vécut en mendiant.

« Il arriva vers ce même temps que dans la ville de Puṇḍra vardhana, un homme qui était dévoué aux mendiants brâhmaniques, renversa une statue du Buddha aux pieds d'un mendiant, qui la brisa. Un fidèle Buddhiste en informa le roi, qui ordonna aussitôt qu'on lui amenât cet homme. Les Yakchas entendirent cet ordre à la distance d'un Yôdjana dans le ciel, et les Nâgas à la distance d'un Yôdjana sous terre, de sorte que le coupable fut au même instant amené devant le roi. A cette vue Açôka transporté de fureur s'écria : Que l'on mette à mort tous ceux qui vivent dans Puṇḍra vardhana. Conformément à cet ordre, on mit à mort en un seul jour dix-huit mille habitants.

« Quelque temps après, à Pâṭaliputtra, un autre homme dévoué aux Brâhmanes renversa encore une statue du Buddha aux pieds d'un mendiant, qui la mit en pièces. Le roi ayant appris le fait, se rendit en fureur à la maison du mendiant, du dévot, ainsi que chez leurs parents et leurs amis, et fit tout consumer par le feu; puis il fit proclamer cet ordre : Celui qui m'apportera la tête d'un mendiant brâhmanique, recevra de moi un Dînâra[1].

[1] L'emploi du mot *dînâra*, dont Prinsep a positivement démontré l'origine occidentale et l'introduction assez récente dans l'Inde (*Note on the facsimile, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 45), est une preuve plus convaincante que toutes celles que je pourrais alléguer touchant la date moderne de la légende d'Açôka. Ce mot est très-rarement employé dans les livres sanscrits du Nord, et je ne l'ai jamais rencontré dans ceux des Sûtras que je

« Cependant le respectable Vîtâçôka s'était retiré pour une nuit dans la cabane d'un Âbhîra. Comme il souffrait encore de sa maladie, ses vêtements étaient en lambeaux, et ses cheveux, sa barbe et ses ongles d'une longueur démesurée. La femme du pasteur fit cette réflexion : C'est sans doute un mendiant Brâhmane que cet homme qui est venu dans notre cabane pour y passer la nuit. Elle dit donc à son mari : Fils de mon maître, voici une occasion de gagner un Dînâra; tuons ce mendiant, et allons porter sa tête au roi Açôka. Aussitôt tirant son glaive du fourreau, l'Âbhîra se dirigea vers Vîtâçôka. Ce respectable Religieux possédait la science de ce qui lui était arrivé autrefois. Il vit qu'il était sur le point de recueillir le fruit des actions qu'il avait accomplies lui-même anciennement. Aussi, bien sûr du fait, il se tint tranquille. L'Âbhîra lui coupa donc la tête avec son glaive et la porta au roi Âçôka, en lui disant : Donne-moi un Dînâra. A la vue de cette tête, le roi crut la reconnaître; cependant ses cheveux clair-semés ne s'accordaient pas avec la ressemblance qu'il cherchait. On fit venir les médecins et les serviteurs, qui dirent en la voyant : Seigneur, c'est là la tête de Vîtâçôka. A ces mots le roi tomba évanoui par terre. On le fit revenir en lui jetant de l'eau, et alors ses ministres lui dirent : Tes ordres, ô roi, ont attiré le malheur sur la tête même d'un sage exempt de passion; accorde, en les révoquant, la sécurité à tout le monde. Le roi rendit donc le repos au peuple en défendant que l'on mît à l'avenir personne à mort.

« Cependant les Religieux qui avaient conçu des doutes, interrogèrent ainsi le respectable Upagupta qui tranche tous les doutes. Quelle action avait donc commise le respectable Vîtâçôka pour avoir mérité, comme résultat de sa conduite, de périr par le glaive? Apprenez, respectables personnages, répondit le Sthavira, les actions qu'il avait faites dans ses existences

regarde comme anciens, du moins pour le fonds. Je n'en puis, jusqu'à présent, citer que deux exemples. Le premier est emprunté à la légende de Hiraṇya pâṇi, laquelle fait partie de l'Avadâna çataka. Le héros de cette histoire avait été nommé *Hiraṇya pâṇi*, « celui qui a de « l'or dans la main, » parce qu'au moment de sa naissance on lui trouva dans le creux de chaque main, *lakchaṇâhatam dînâradvayam*, ce qui doit signifier « deux Dînâras marqués de « signes. » (*Avad. çat.* f. 195.) Le second exemple que je puis alléguer de l'emploi de ce mot, se trouve dans un passage semi-historique du Divya avadâna, que nous verrons plus bas. Puchpamitra, ce roi du Magadha que la légende nomme le dernier des Mâuryas, promet, dans la ville de Çâkala, cent Dînâras pour chaque tête de Religieux buddhiste. (*Divya avad.* f. 211 *b*.) Dans les Sûtras anciens, le terme qui paraît le plus souvent est *Suvarṇa*.

antérieures. Jadis, ô Religieux, dans un temps depuis longtemps passé, vivait un chasseur qui soutenait son existence en tuant des antilopes. Il se trouvait dans la forêt un puits auprès duquel le chasseur tendait ses filets et ses piéges, et c'est là qu'il tuait l'antilope. Lorsqu'il n'y a pas de Buddha dans le monde, il y naît des Pratyêka Buddhas. Or un certain Pratyêka Buddha s'étant retiré dans ce puits pour y faire son repas, en sortit et alla s'asseoir les jambes croisées auprès d'un arbre. Averties de sa présence par l'odeur qu'il y avait laissée, les antilopes ne vinrent pas au puits. Le chasseur s'y étant rendu de son côté, reconnut que le gibier n'avait pas paru comme à l'ordinaire; et de proche en proche il parvint à l'endroit où était assis le Pratyêka Buddha. En le voyant, cette idée lui vint à l'esprit: Voilà celui qui a fait manquer ma chasse; et tirant son glaive du fourreau, il mit à mort le Pratyêka Buddha.

« Comment comprenez-vous cela, respectables personnages? Ce chasseur, c'était Vîtâçôka lui-même. Comme il avait tué autrefois des antilopes, il a été atteint, par l'effet de cette action, d'une grande maladie. Parce qu'il avait tué le Pratyêka Buddha avec son glaive, il a éprouvé, par l'effet de cette action, les douleurs de l'Enfer pendant plusieurs milliers d'années, et il est né de nouveau parmi les hommes pendant cinq cents ans, voyant toujours sa vie tranchée par le glaive; enfin c'est pour expier le reste de cette action qu'aujourd'hui, quoique parvenu au rang d'Arhat, il a péri par le glaive. — Mais quelle action avait-il commise pour renaître dans une famille illustre et pour obtenir le rang d'Arhat? Le Sthavira répondit: Il y eut sous Kâçyapa le Buddha parfaitement accompli, un certain Pradâna rutchi qui entra dans la vie religieuse. Grâce à lui, de généreux donateurs employèrent leurs libéralités à nourrir l'Assemblée des Religieux, en lui donnant d'agréables boissons de gruau, ou en l'invitant dans leurs maisons. Grâce à lui, on dressa des parasols au-dessus des Stûpas; on les honora, en leur offrant des drapeaux, des étendards, des parfums, des guirlandes, des fleurs, et en exécutant des concerts. C'est en récompense de cette action qu'il est né dans une famille élevée. Enfin, après avoir rempli les devoirs de la vie religieuse pendant dix mille ans, il a exprimé un vertueux souhait, et c'est par suite de ce souhait qu'il est parvenu à la dignité d'Arhat[1].

[1] Cette partie de la légende porte, dans nos deux manuscrits, le titre de *Vîtâçôka avadâna* ou « Légende de Vîtâçôka. »

« Lorsque le roi Açôka eut, par l'offrande de la moitié d'un Âmalaka[1], témoigné de sa foi pour la Loi de Bhagavat[2], il parla ainsi aux Religieux : Quel est celui qui, sous la Loi de Bhagavat, a fait des aumônes abondantes? C'est Anâtha piṇḍika le maître de maison, répondirent les Religieux. — A quelle somme s'élèvent les aumônes qu'il a faites? — A cent Kôṭis. Cette réponse fit réfléchir le roi : Voilà, se dit-il en lui-même, un maître de maison qui a donné cent Kôṭis pour la Loi de Bhagavat! Puis il dit tout haut : Et moi aussi, je veux donner cent Kôṭis. Il fit, [comme on sait,] établir quatre-vingt-quatre mille édits royaux de la Loi; il donna cent mille [Suvarṇas] à chacun des endroits où ils furent dressés, et il en fit autant au lieu où était né Çâkyamuni, où il était devenu Buddha, où il avait fait tourner la roue de la Loi, et où il était entré dans le Nirvâṇa complet. Il reçut les Religieux pendant les cinq mois du Varcha, et dans cette occasion il donna quatre cent mille [Suvarṇas]; il nourrit trois cent mille Religieux, à savoir, cent mille Arhats et deux cent mille disciples et hommes ordinaires pleins de vertu. Il fit présent à l'Assemblée des Âryas de la grande terre, de ses femmes, de la foule de ses ministres, de Kunâla, de lui-même enfin, se réservant toutefois son trésor, et il racheta tous ces biens pour quatre cent mille [Suvarṇas]. Enfin il avait de cette manière donné quatre-vingt-seize mille Kôṭis pour la Loi de Bhagavat, lorsqu'il vint à tomber en langueur. Il se dit alors : Bientôt je ne serai plus, et cette idée le jeta dans le découragement.

« Râdhagupta était le ministre du roi; c'était celui avec lequel, [dans une de ses existences antérieures,] il avait donné une poignée de terre [à Çâkya].

[1] C'est le fruit du *phyllanthus emblica*, ou du myrobolan.

[2] Il y a dans le début de ce morceau, qui termine la légende d'Açôka, une confusion qu'il ne serait pas facile de débrouiller, si l'on ne savait pas avec quelle négligence les légendaires cousent ensemble les divers épisodes des récits que leur transmet la tradition. Ce n'est pas après avoir offert à l'Assemblée des Religieux la moitié d'un Âmalaka, que le roi Açôka s'enquit auprès des Religieux du nom de celui qui leur avait jamais fait les aumônes les plus abondantes. La suite du récit prouve au contraire qu'Açôka ne donna cette moitié de fruit que quand il eut épuisé ses trésors, et que l'héritier présomptif eut pris des mesures pour l'empêcher d'abandonner aux Religieux la totalité de ce qui lui restait. La première phrase de cet alinéa peut donc passer pour une espèce de titre de la légende, qu'il faut entendre à peu près ainsi : « Comment Açôka, par l'offrande « de la moitié d'un Âmalaka, témoigna de sa « foi pour la Loi de Bhagavat. » Ce qui suit cette phrase est le sommaire de la première partie de la légende de Kunâla; celle de Vîtâçôka débute par un résumé semblable.

Voyant le roi tomber dans le découragement, il se prosterna devant lui, et lui dit les mains réunies en signe de respect :

« Pourquoi, seigneur, est-il inondé de larmes ce visage, qui semblable à l'astre dévorant du jour, ne peut être regardé par la foule de tes puissants ennemis, et dont ne peuvent se détacher des centaines de femmes aux yeux de lotus ?

« Râdhagupta, répondit le roi, je ne pleure ni la perte de mes trésors, ni celle de ma royauté, ni le malheur d'être séparé du monde ; je pleure de ce que je vais être éloigné des Âryas.

« Non, je ne verrai plus l'Assemblée qui possède toutes les vertus, qui est révérée des hommes et des Dieux; je ne pourrai plus l'honorer en lui offrant des aliments et des boissons excellentes; et cette pensée fait couler mes larmes.

« Et puis, Râdhagupta, mon intention était de donner cent Kôṭis pour la Loi de Bhagavat, et je n'ai pas mis mon projet à exécution. Ayant ainsi parlé, il se dit : Je vais réunir encore quatre Kôṭis pour compléter mes aumônes; et dès ce moment il se mit à envoyer de l'or et de l'argent à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma.

« En ce temps-là, c'était Saṁpadî le fils de Kunâla qui était le Yuvarâdja ou l'héritier présomptif. Les ministres lui dirent : Prince, le roi Açôka n'a plus longtemps à vivre, et il envoie tous ses trésors à Kukkuṭa ârâma : or il y a d'autres souverains qui ont de grandes richesses, nous devons donc empêcher le roi de se ruiner. En conséquence le jeune prince défendit au trésorier [de donner de l'argent au roi]. On avait l'habitude de lui présenter à manger dans des vases d'or; Açôka ayant pris son repas, se mit à envoyer ces vases à Kukkuṭa ârâma. Alors on défendit de lui présenter des vases de ce métal, et dès ce moment sa nourriture lui fut apportée dans des vases d'argent; mais le roi les envoya de même à Kukkuṭa ârâma. Les vases d'argent furent supprimés à leur tour, et remplacés par des vases de fer; mais le roi continua de les envoyer comme les autres à l'ermitage. Enfin il fallut lui présenter ses aliments dans des vases d'argile. Alors Açôka tenant dans sa main la moitié d'un fruit d'Âmalaka, convoqua ses ministres avec les habitants, et leur dit plein de tristesse : Qui donc est maintenant roi de ce pays ? Les ministres se levant aussitôt de leurs siéges, et dirigeant vers Açôka leurs mains réunies en signe de respect, lui dirent : C'est toi,

seigneur, qui es roi de ce pays. Mais Açôka les yeux obscurcis par un nuage de larmes, dit à ses ministres : Pourquoi donc dites-vous par bonté ce qui n'est pas vrai? Je suis déchu de la royauté; il ne me reste plus que cette moitié de fruit de laquelle je puisse disposer en souverain.

« Honte à une puissance misérable qui ressemble au mouvement des eaux d'un fleuve gonflé! puisque malgré l'empire que j'exerce sur les hommes, la misère redoutable m'a également atteint.

« Mais qui pourrait se flatter de faire mentir ces paroles de Bhagavat : Toutes les félicités ont pour terme l'infortune; ce n'est pas en effet un langage trompeur que celui de Gâutama qui ne ment jamais[1].

« Après avoir commandé à la terre réunie sous sa puissance unique, après avoir supprimé tous les combats et tous les désordres, détruit la foule de ses ennemis gonflés d'orgueil, et consolé les pauvres et les malheureux, le roi Açôka déchu vit maintenant sans éclat dans la misère. Comme la fleur ou la feuille qui se fane quand elle est coupée ou arrachée, ainsi se dessèche Açôka.

« Alors le roi Açôka ayant appelé un homme qui se trouvait près de lui: Ami, lui dit-il, quoique je sois déchu de ma puissance, veuille bien, en faveur de mes anciens mérites, exécuter le dernier ordre que je donne. Prends cette moitié d'Âmalaka qui m'appartient; rends-toi à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma, et fais-en présent à l'Assemblée. Puis saluant en mon nom les pieds de l'Assemblée, parle-lui ainsi : Voici à quoi se réduit maintenant la richesse du monarque souverain du Djambudvîpa; c'est là sa dernière aumône; il faut manger ce fruit de manière que l'offrande du roi soit distribuée à toute l'Assemblée à laquelle elle s'adresse. Et il prononça ces stances :

« Voici aujourd'hui ma dernière aumône; ma royauté et ma puissance sont parties; privé de santé, de médecins et de médicaments, je n'ai plus d'autre soutien que l'Assemblée des Âryas.

[1] Je passe ici une stance qui est absolument inintelligible, et à peine lisible dans nos deux manuscrits; il en manque même la moitié dans la copie du Divya avadâna que je possède. Cette stance renferme certainement une de ces sentences morales sur la vanité de la puissance humaine, que les légendes du Nord expriment ordinairement en un style assez plat et assez vulgaire. La fin de la stance roule, si je ne me trompe, sur une comparaison empruntée à un fleuve qui remonte, arrêté par des roches détachées d'une grande montagne. Je désire que le lecteur n'en regrette pas plus que moi l'absence; j'espère du moins qu'il me pardonnera cette lacune en faveur du supplice que je me suis imposé en traduisant des manuscrits aussi incorrects.

« Mangez donc ce fruit de manière que ma dernière aumône soit distribuée à l'Assemblée tout entière, à laquelle mon intention est de l'offrir.

« Il sera fait ainsi, répondit l'homme au roi; et prenant cette moitié de fruit, il se rendit à l'ermitage de Kukkuṭa ârâma. Là s'étant avancé à la place d'honneur, il offrit, les mains réunies respectueusement, cette moitié de fruit à l'Assemblée, et prononça ces stances :

« Celui qui commandant à la terre réunie sous sa puissance unique, éclairait autrefois le monde, semblable au soleil, lorsqu'il est parvenu au milieu de sa course, ce roi sentant aujourd'hui sa prospérité interrompue, se voit trahi par ses œuvres; et semblable au soleil sur la fin du jour, il est déchu de sa puissance.

« Courbant la tête avec respect devant l'Assemblée, il lui fait présent de la moitié de cet Âmalaka, signe visible de l'instabilité de la fortune.

« Alors l'Ancien de l'Assemblée s'adressa ainsi aux Religieux : Aujourd'hui, vénérables personnages, il vous est permis d'éprouver de la douleur; et pourquoi ? Parce que Bhagavat a dit : Le malheur d'un autre est une occasion convenable de s'affliger. Et quel est l'homme ayant du cœur qui ne s'affligerait pas aujourd'hui ?

« Açôka, le héros des Mâuryas, ce monarque modèle de générosité, après avoir été le souverain unique du Djambudvîpa, ne possède plus que la moitié d'un Âmalaka !

« Aujourd'hui privé de sa puissance par ses sujets, il donne cette moitié de fruit, manifestant ainsi sa pensée aux hommes ordinaires qu'enfle d'orgueil l'ivresse des jouissances et de la félicité.

« Ensuite on pila cette moitié de fruit, et on la réduisit en une masse, que l'on fit circuler dans l'Assemblée.

« Cependant le roi Açôka dit à Râdhagupta : Dis-moi, cher Râdhagupta, quel est maintenant le souverain du pays ? Alors Râdhagupta se jetant aux pieds d'Açôka, lui dit les mains réunies en signe de respect : Seigneur, c'est toi qui es le souverain du pays. A ces mots Açôka se soulevant un peu, et promenant ses regards sur les quatre parties de l'horizon, s'écria en dirigeant ses mains réunies avec respect du côté de l'Assemblée : Aujourd'hui je donne à l'Assemblée des Auditeurs de Bhagavat la totalité de la grande terre, jusqu'aux rivages de l'Océan, à l'exception toutefois de mon trésor. Et il prononça ces stances :

« Cette terre que l'Océan enveloppe comme d'un beau vêtement de saphir, dont la face est en quelque sorte ornée par des mines de joyaux divers, cette terre qui supporte les créatures et le mont Mandara, je la donne à l'Assemblée ; puissé-je recueillir le fruit de cette action !

« Je ne désire pour prix de cette bonne œuvre ni la possession du palais d'Indra, ni celle du monde de Brahmâ ; à plus forte raison ne désiré-je pas le bonheur de la royauté qui s'échappe plus vite que l'eau qui coule.

« Ce que je souhaite pour prix de la foi parfaite avec laquelle je fais cette donation, c'est d'exercer sur moi-même cet empire si digne de respect, qu'honorent les Âryas, et qui est un bien à l'abri du changement.

« Après avoir fait écrire cette donation, il la remit [à son ministre] et la fit sceller de son sceau. Le roi n'eut pas plutôt donné la terre à l'Assemblée, qu'il subit la loi du temps. Les ministres ayant transporté son corps dans une litière parée d'étoffes bleues et jaunes, lui rendirent les derniers devoirs et s'occupèrent de lui donner un successeur. Mais Râdhagupta leur dit : Açôka, le roi, a donné la grande terre à l'Assemblée. Pourquoi a-t-il fait cette donation ? reprirent les ministres. C'était son désir, répondit Râdhagupta ; le roi disait qu'il voulait donner cent Kôṭis pour la Loi de Bhagavat. Il porta ses libéralités jusqu'à la somme de quatre-vingt-seize Kôṭis, mais l'héritier présomptif l'empêcha de continuer. Alors le roi fit don à l'Assemblée de la grande terre. En conséquence les ministres payèrent à l'Assemblée quatre Kôṭis, rachetèrent d'elle la possession de la terre, et placèrent sur le trône Sam̃padî. A Sam̃padî succéda Vrĭhaspati son fils ; à Vrĭhaspati, Vrĭchasêna ; à Vrĭchasêna, Puchyadharman ; à Puchyadharman, Puchpamitra. Ce dernier appela un jour ses ministres et leur dit : Quel moyen aurais-je de perpétuer longtemps la mémoire de mon nom ? Les ministres lui répondirent : Seigneur, il y a eu dans ta famille un roi nommé Açôka, qui a établi quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi ; sa gloire vivra autant de temps que subsistera la Loi de Bhagavat. Tu peux donc, à son exemple, établir quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi. Le roi Açôka fut grand et fortuné, reprit le roi ; je désire trouver un autre moyen de me rendre célèbre.

« Le roi avait pour prêtre domestique un Brâhmane, qui était un homme ordinaire et qui n'avait pas foi au Buddha. Ce Brâhmane dit au roi : Seigneur, il y a deux moyens de faire durer ton nom. Puchpamitra ayant

alors équipé une armée formée de quatre corps de troupes, partit pour Kukkuṭa ârâma avec le projet de détruire la Loi de Bhagavat. Arrivé à la porte de l'ermitage, il entendit le rugissement du lion[1]. Épouvanté, le roi rentra dans Pâṭaliputtra. Une seconde fois, une troisième fois, il fut ainsi repoussé. Enfin il convoqua l'Assemblée des Religieux et leur dit : Je veux anéantir la Loi de Bhagavat : qu'est-ce que vous préférez que je détruise, le Stûpa ou l'ermitage où réside l'Assemblée ? Les Religieux préférèrent d'abandonner au roi l'ermitage. Puchpamitra le renversa donc de fond en comble et massacra les Religieux qui l'habitaient. De là il se rendit à Çâkala[2], et y fit cette déclaration : Celui qui m'apportera la tête d'un Çramaṇa, recevra de moi cent Dînâras. Or un Religieux offrit sa tête pour sauver les édits de la Loi et la vie des Arhats[3]. Le roi l'ayant appris, fit massacrer les Arhats de la contrée. Mais il rencontra de l'opposition, et ne poussa pas plus loin son entreprise destructrice.

« Quittant donc ce pays, il se rendit à Kôchṭhaka[4]. Le Yakcha Daṁchṭrâ nivâsin fit alors la réflexion suivante : La Loi de Bhagavat va périr ; et moi, qui en observe les préceptes, je suis incapable de faire du mal à qui que ce soit. La fille de cette Divinité était demandée par Krïmisêna ; mais le père ne voulait pas la donner à ce Yakcha, et il lui répondait : Tu es un pécheur. Daṁchṭrâ nivâsin consentit cependant à la donner à Krïmisêna qui la demandait, à condition qu'il protégerait la Loi de Bhagavat. Le roi Puchpamitra

[1] Cette expression doit être prise au figuré ; dans les anciens Sûtras, comme dans les modernes, « le rugissement du lion » désigne la prédication de la loi, considérée comme victorieuse et mettant en fuite ses adversaires. Cette figure est probablement une application du nom de *Çâkya siṁha* qu'on donne à Çâkyamuni; en effet, une fois le sage appelé « le lion des Çâkyas, » il est naturel que sa parole se nomme « le rugissement du lion. » Le lion joue d'ailleurs un autre rôle encore dans le Buddhisme; et les colonnes surmontées d'un lion couché, que l'on trouve debout ou renversées dans le nord de l'Inde, sont une allusion manifeste au nom de « lion des Çâkyas. »

[2] Voyez sur ce nom, une note à la fin de ce volume, Appendice, n° VI.

[3] Le texte est ici fort altéré ; j'interprète cette phrase d'après l'ensemble du récit.

[4] Je ne trouve rien dans nos légendes qui me permette de déterminer la position de ce lieu. Mais si on en rapproche le nom du Yakcha qui, d'après le texte, semblait y faire sa résidence, nom qui signifie « celui qui habite près de la dent, » et si on se souvient qu'une des dents du Buddha, celle qui passe pour avoir été transportée plus tard à Ceylan, était conservée dans le *Kalinga*, ou l'Orixa moderne, peut-être sera-t-il permis de conjecturer que *Kôchṭhaka* est un des anciens noms de la moderne ville de Kattak. (Csoma, *Life of Shakya*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 317. Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 860 sqq. t. VII, p. 1014.)

était constamment suivi par un grand Yakcha[1], qui avait mission de le défendre et de le protéger; et c'était la puissance de ce Yakcha qui rendait le roi invincible. Le Yakcha Daṁchṭrâ nivâsin s'étant emparé de ce gardien qui n'abandonnait pas le roi, partit pour un pèlerinage dans les montagnes. Cependant Puchpamitra dirigea sa marche vers le grand Océan méridional. Alors le Yakcha Krĭmisêna ayant roulé une grande montagne, emprisonna Puchpamitra, ainsi que ses soldats et ses chars. On donna dès lors au roi le nom de Munihata (celui qui a mis à mort les solitaires). A la mort du roi Puchpamitra, la famille des Mâuryas fut éteinte. »

Avant de signaler au lecteur les principaux points de cette légende qui méritent en ce moment son attention, je crois nécessaire d'y joindre un autre fragment extrait de l'Avadâna çataka. Je l'emprunte à une légende intitulée *le Concile.* On verra bientôt pourquoi ce texte a besoin d'être rapproché du précédent.

« Deux cents ans après que le bienheureux Buddha fut entré dans le Nirvâṇa complet, régnait dans la ville de Pâṭaliputtra un roi nommé Açôka. Son royaume était riche, florissant, prospère, fertile, peuplé, abondant en hommes; on n'y voyait ni disputes, ni querelles; les attaques, les invasions et les brigandages des voleurs y étaient inconnus; la terre y était couverte de riz, de cannes à sucre et de vaches. Ce monarque juste, roi de la Loi, gouvernait suivant la Loi son royaume. Un jour qu'il se divertissait avec la reine, qu'avec elle il se livrait au plaisir et à la volupté, elle devint enceinte. Au bout de huit ou neuf mois elle accoucha et mit au monde un fils beau, agréable à voir, gracieux, ayant des yeux semblables à ceux de l'oiseau Kunâla. Dès qu'il fut né, on célébra la fête de sa naissance et on s'occupa de lui donner un nom. Quel nom aura cet enfant? se dirent les parents entre eux. Puisqu'au moment de sa naissance ses yeux ont ressemblé à ceux de l'oiseau Kunâla, son nom sera *Kunâla.* Le jeune enfant fut confié aux soins de huit nourrices : deux pour lui donner le sein, deux pour lui faire boire du lait, deux pour le nettoyer, et deux pour jouer avec lui. Un jour qu'il était paré de tous ses ornements, le roi le tenant entre ses bras, se mit à le regarder à plusieurs reprises; et ravi de la perfection de sa beauté, il s'écria : Non, je n'ai pas un fils qui l'égale en beauté !

[1] Après les mots *Yakchô mahân,* on lit dans nos deux manuscrits *pramâṇe yâyam,* dont je ne puis rien faire; faut-il lire *mahâpramâṇô 'bhavat?*

« Or en ce temps-là vivait dans la province de Gandhâra un homme qui se nommait Puchpa bhêrôtsa. Il arriva qu'il naquit à un certain maître de maison, un fils dont la beauté surpassait celle des hommes, mais n'égalait pas celle des Dieux. A sa naissance parut un étang construit en pierres précieuses et plein d'une eau divine de senteur, ainsi qu'un grand jardin rempli de fleurs et de fruits, qui marchaient. En quelque lieu que l'enfant portât ses pas, là paraissaient l'étang et le jardin. C'est pourquoi on lui donna le nom de Sundara (le beau). Avec le temps Sundara grandit.

« A quelque temps de là, Puchpa bhêrôtsa se rendit avec des marchands pour une certaine affaire dans la ville de Pâṭaliputtra. Prenant avec lui un présent destiné au roi, il se fit introduire en sa présence ; puis s'étant prosterné à ses pieds, il lui offrit son présent et se tint debout devant lui. Le roi fit voir aux marchands son fils Kunâla. Marchands, leur dit-il, avez-vous jamais vu, dans les pays que vous avez visités, un enfant doué d'une beauté si parfaite? Les marchands réunissant leurs mains en signe de respect, se prosternèrent aux pieds du roi; et après avoir obtenu l'assurance qu'ils pouvaient parler sans crainte, ils lui firent cette réponse : Il y a dans notre pays, ô roi, un jeune homme nommé Sundara, dont la beauté surpasse celle de l'homme, mais n'égale pas celle des Dieux. A sa naissance il a paru un étang construit en pierres précieuses et plein d'une eau divine de senteur, ainsi qu'un grand jardin, rempli de fleurs et de fruits, qui marchent. En quelque lieu que ce jeune homme porte ses pas, là paraissent l'étang et le jardin.

« En entendant ces paroles le roi fut frappé d'un étonnement extrême; et plein de curiosité, il envoya un messager à Sundara pour lui donner l'avis suivant : Le roi Açôka désire venir pour voir le jeune Sundara; exécutez ce que vous avez à faire ou à préparer. Mais la grande foule du peuple, effrayée, fit cette réflexion : Si le roi vient ici avec un nombreux cortége de troupes, il pourra en résulter de grands désastres. C'est pourquoi Sundara ayant fait atteler un bon char, et s'étant muni d'un collier fait de mille perles pour le donner en présent au roi, fut envoyé auprès d'Açôka. Arrivé au terme de son voyage, il parvint à la ville de Pâṭaliputtra; et prenant le collier fait de mille perles, il se rendit auprès du roi Açôka. Celui-ci n'eut pas plutôt vu la beauté, l'éclat, la splendeur et la perfection du jeune Sundara, ainsi que l'étang divin et le jardin, qu'il fut saisi d'un étonnement extrême.

Çâkyamuni. Ce Religieux fait sans doute trop de miracles, à ce point même que sa longévité est le moins incroyable de tous. Le Religieux, ses souvenirs et son entretien avec Açôka, tout cela n'est probablement qu'une pure invention des légendaires; mais ces divers détails ne s'accordent pas moins avec les prédictions qui placent Açôka cent années après Çâkyamuni. Inventée par les rédacteurs de la légende, ou trouvée par eux dans les souvenirs traditionnels, l'intervention de Piṇḍôla, le Religieux centenaire et le contemporain à la fois de Çâkyamuni et d'Açôka, a certainement pour objet de donner à la date qu'on assigne à ce dernier l'apparence d'un événement historique.

Maintenant, dans le fragment emprunté à la légende intitulée *le Concile,* ce roi Açôka est dit avoir vécu deux cents ans après Çâkyamuni. Comment concilier ces deux renseignements contradictoires, si ce n'est de l'une de ces deux manières : ou en reconnaissant qu'il a existé deux Açôkas, confondus en un seul par la tradition; ou en admettant qu'il y a parmi les Buddhistes du Nord une double tradition, ou si l'on veut, deux opinions historiques sur un seul et unique Açôka? Lorsque nous comparerons les traditions du Buddhisme méridional avec celles des Népâlais, nous verrons combien la première supposition est plus vraisemblable que l'autre. On sait, en effet, que les Buddhistes de Ceylan reconnaissent deux Açôkas : l'un qui a vécu vers l'an 100 depuis la mort de Çâkya; l'autre qui était souverain de l'Inde centrale, deux cent dix-huit ans après ce même événement, et auquel on attribue l'érection des nombreux Stûpas et des colonnes dont on trouve encore tant de débris dans diverses provinces de l'Inde[1]. En ce moment il suffit à l'objet spécial de ce Mémoire, qui est l'examen critique des autorités écrites du Buddhisme septentrional, de constater que la collection des Avadânas renferme des traités qui n'appartiennent certainement pas à la prédication de Çâkyamuni. Et ce qui est plus important encore à remarquer, c'est que ces traités sont mêlés à des ouvrages contemporains de Çâkyamuni, du moins pour le fonds, sans que rien avertisse le lecteur de la différence capitale qui les distingue les uns des autres. Nous devrons encore tenir compte de cette particularité, lorsque nous étudierons la collection du Sud, où cette confusion, contre laquelle la critique doit se mettre de bonne heure en garde, n'a certainement pas eu lieu.

[1] Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. VI, p. 714 sqq.

Il est temps de résumer en peu de mots les résultats de la discussion à laquelle a donné lieu la collection dite des *Avadânas* ou légendes. Je crois donc avoir établi dans le cours de cette discussion :

1° Que ce sont les Avadânas ou légendes qui, dans la collection sanscrite du Népâl, représentent la seconde des trois divisions des écritures buddhiques, dite celle du *Vinaya* ou de la Discipline.

2° Que les règles de la Discipline ne sont pas plus dogmatiquement exposées dans les Avadânas, que ne le sont celles de la morale dans les Sûtras : ce que j'ai démontré par d'amples extraits des Avadânas.

3° Qu'en étudiant les Avadânas, on y trouve des détails anciens et contemporains de Çâkya sur l'ordination des Religieux, sur les noms qu'ils portent, sur les ordres divers dont se compose l'Assemblée des auditeurs du Buddha, sur leur manière de vivre, tant à la suite du Maître que dans les monastères; sur la hiérarchie et sur les rangs assignés aux Religieux d'après le mérite; sur diverses institutions, telles que celles de la retraite, dite du *Varcha* ou de la saison des pluies, et de la confession; sur la distinction et l'énumération des fautes; sur diverses obligations imposées aux ascètes touchant le vêtement et la nourriture, détails que j'ai appuyés sur des extraits de divers Avadânas, et que j'ai fait suivre d'observations sur le caractère général de la Discipline buddhique, sur le culte et sur les objets auxquels il s'adresse, sur les statues du Buddha et sur les Stûpas.

4° Enfin, qu'entre les Avadânas il faut encore distinguer ceux qui rappellent des événements contemporains de Çâkyamuni, et ceux qui racontent des faits ou citent des personnages manifestement postérieurs à l'époque du fondateur du Buddhisme.

SECTION IV.

ABHIDHARMA OU MÉTAPHYSIQUE.

Autant la collection du Népâl, telle qu'a pu la rassembler M. Hodgson, renferme peu de livres ayant le titre spécial de *Vinaya,* autant elle nous en offre qui rentrent dans la section de l'*Abhidharma* ou de la métaphysique. Le troisième des *Piṭakas* ou des recueils y est amplement représenté en

effet par les trois éditions de la Pradjñâ pâramitâ : la première en cent mille articles contenus dans quatre grandes sections, la seconde en vingt-cinq mille articles, et la troisième en huit mille. Ces volumineuses collections se trouvent maintenant à la Bibliothèque royale : je possède de plus un exemplaire de la rédaction en huit mille articles, que je dois à l'amitié de M. Hodgson. Les secours, on le voit, ne manquent pas pour l'étude de la métaphysique du Buddhisme.

A ces ouvrages il faut joindre d'autres livres dont le but est en partie analogue à celui de la Pradjñâ pâramitâ. Ce sont plusieurs Sûtras *Vâipulyas* ou développés, comme le *Samâdhi râdja*, traité sur les diverses espèces de contemplation; le *Daça bhûmîçvara*, exposition des dix degrés de perfection par lesquels passe un Buddha; le *Saddharma Langkâvatâra* ou l'enseignement de la bonne Loi donné à Langkâ, dont il sera parlé tout à l'heure, et très-probablement aussi le *Saddharma puṇḍarîka* ou le Lotus de la bonne Loi, dont la partie dogmatique a pour objet d'établir qu'il n'y a pas trois moyens de salut distincts pour les trois classes d'êtres, nommés les *Çrâvakas* ou Auditeurs, les *Pratyêka Buddhas* ou Buddhas individuels, et les *Bôdhisattvas* ou Buddhas futurs, mais qu'il n'y a qu'un seul *véhicule*, et que si Çâkya parle de trois véhicules, c'est uniquement pour proportionner son enseignement aux facultés plus ou moins puissantes de ceux qui l'écoutent[1]. Il est vrai que dans la plupart des ouvrages que je viens de citer, la partie spéculative n'est pas dominante, et qu'elle y est mêlée à des sujets d'un autre ordre et généralement pratiques. Cependant il existe, quant à la rédaction et au style, une analogie incontestable entre les Sûtras Vâipulyas et les livres de la Pradjñâ pâramitâ. Cette analogie que j'ai annoncée plus haut en parlant des deux classes de Sûtras, formées l'une des Sûtras simples, l'autre des Sûtras développés, porte sur le préambule par lequel s'ouvrent les livres de la Pradjñâ, sur le nombre des personnages qui assistent à l'Assemblée de Çâkyamuni, enfin sur le rang de ces personnages, qui sont presque toujours des Bôdhisattvas fabuleux, venus miraculeusement de tous les points de l'horizon. En un mot, le cadre des diverses rédactions de la Pradjñâ est exactement celui de tel des Sûtras développés qu'on voudra choisir; et pour compléter cette ressemblance, les diverses rédactions de

[1] C'est également ce qu'établit M. Schmidt, d'après ses autorités mongoles et tibétaines. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. IV, p. 125.)

la Pradjñâ portent le titre de *Mahâyâna sûtras* ou Sûtras servant de grand véhicule; ce sont de véritables Sûtras, mais de l'espèce de ceux que je nomme développés.

Il semblerait à voir l'étendue de ces ouvrages, que si ce doit être une opération fort longue que d'en faire la lecture complète, il ne doit pas être très-difficile de se former une idée de leur contenu par des extraits plus ou moins développés. On se tromperait toutefois en pensant ainsi; et une expérience personnelle, acquise par plusieurs essais, me met en droit d'affirmer que la seconde opération n'est pas moins difficile que la première serait fastidieuse. Cela vient de la forme même de ces livres, et de la manière dont le sujet y est présenté. Ce sujet, qui est essentiellement spéculatif, est exposé avec les plus amples développements dans la Pradjñâ, mais nulle part expliqué; les termes psychologiques et métaphysiques dont la philosophie du Buddhisme fait usage, y sont énumérés dans un certain ordre. Chacun de ces termes forme un Dharma, c'est-à-dire une Loi, une condition ou une thèse; car rien n'est étendu comme le sens de ce mot de *Dharma*. Chacune de ces thèses y est posée sous trois formes : la première affirmative, la seconde négative, la troisième qui n'est ni affirmative ni négative. Mais ce que signifie chacun de ces termes, les livres ne nous l'apprennent pas. Ce silence tient sans doute à ce qu'on les suppose connus dans l'école, circonstance d'où j'infère que les grandes collections où ils se trouvent ont été compilées à une époque où le Buddhisme était définitivement constitué. Il existe d'ailleurs des commentaires où le terme fondamental de chaque thèse doit être étymologiquement et philosophiquement analysé, et M. Hodgson cite, dans une de ses listes, un commentaire de la Pradjñâ pâramitâ en huit mille articles[1]; mais nous ne le possédons pas à Paris, et peut-être n'est-il pas facile à trouver, même au Népâl. Je reviendrai plus bas sur quelques-unes de ces thèses, et je mettrai le lecteur en état de juger par lui-même de la difficulté qu'on éprouve à se faire une idée de la métaphysique du Buddhisme, d'après des livres où l'énumération tient à peu près exclusivement la place de l'explication. Ces difficultés sont telles qu'elles ont arrêté Csoma de Cörös lui-même, dont personne ne soupçonnera le savoir et la rare patience. Après avoir reproduit, sans aucun commentaire, quelques-unes des séries les plus importantes de ces termes philosophiques,

[1] *Notices of the languages, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 428.

ce savant homme s'avoue incapable d'en dire davantage sur la doctrine de la Pradjñâ pâramitâ[1]. La lecture d'un commentaire et l'étude comparée de quelques autres textes buddhiques, lui auraient sans doute fourni les moyens d'entrer dans de plus grands détails sur ce sujet difficile.

Heureusement pour nous, plusieurs points de la philosophie de Çâkya ont déjà été, en Asie et en Europe, l'objet de travaux importants. La portion la plus étendue de la première dissertation de M. Hodgson est consacrée aux systèmes et aux écoles métaphysiques du Népâl, et les savantes recherches que M. Schmidt a depuis longtemps commencées et qu'il poursuit avec ardeur sur les livres mongols et tibétains, nous ont fait connaître les points les plus élevés de la métaphysique du Buddhisme. Il est hors de mon plan de reproduire ici tout ce que ces auteurs nous ont appris sur la doctrine attribuée à Çâkya; leurs Mémoires, consignés les uns dans les Recherches asiatiques de Calcutta et de Londres, les autres dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, sont aisément accessibles à tout lecteur européen, et je ne dois point oublier que j'ai uniquement l'intention de donner ici une introduction à l'histoire du Buddhisme, et non une exposition dogmatique du Buddhisme parvenu à tous ses développements. J'ai cependant une raison pour faire un usage moins fréquent des dissertations de M. Schmidt que de celles de M. Hodgson; c'est que les premières sont rédigées d'après des livres qui ne sont pas à ma disposition, livres dont l'origine indienne n'est certainement pas douteuse à mes yeux, mais auxquels j'ai dû m'interdire de puiser, hors des cas de nécessité absolue, parce que mon but spécial est d'étudier le Buddhisme d'après les ouvrages écrits soit en sanscrit, soit dans une langue indienne. Les Mémoires de M. Hodgson, au contraire, sont composés avec des documents qui doivent leur origine aux deux sources auxquelles j'ai eu particulièrement recours pour la rédaction de mon travail, savoir, la tradition du Népâl, et les livres conservés dans ce pays. Je me propose donc de résumer rapidement, en y joignant des observations qui me sont propres, les principaux traits du tableau que M. Hodgson a tracé de la métaphysique du Buddhisme, pour passer ensuite à l'examen spécial de quelques points, que j'étudierai d'après les textes mêmes. C'est, à peu de chose près, la marche que j'ai suivie quand j'ai analysé les Sûtras.

[1] *Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 399.

On compte actuellement au Népâl quatre grandes écoles philosophiques, celles des Svâbhâvikas, des Âiçvarikas, des Kârmikas et des Yâtnikas. L'école des Svâbhâvikas est celle des philosophes de la Nature[1]; mais le mot de *Nature* ne rend que d'une manière incomplète ce que les Buddhistes entendent par *Svabhâva;* ils y voient à la fois et la Nature qui existe d'elle-même, la Nature absolue, cause du monde, et la Nature propre de chaque être, celle qui le constitue ce qu'il est. Les Svâbhâvikas, que M. Hodgson regarde comme la plus ancienne école philosophique du Buddhisme actuellement connue au Népâl[2], nient l'existence d'un principe spirituel. Ils ne reconnaissent que la Nature prise absolument, à laquelle ils attribuent des énergies au nombre desquelles est comprise non-seulement l'activité, mais encore l'intelligence. La Nature est éternelle ainsi que ses énergies, et elle a deux modes, celui de *Pravrĭtti* ou de l'existence, et celui de *Nirvrĭtti* ou de la cessation, du repos. Les pouvoirs de la Nature sont sous leur forme propre dans l'état de Nirvrĭtti[3]; ils prennent une forme animée et matérielle dans l'état de Pravrĭtti, état où la Nature entre spontanément, et non par la volonté ni l'action d'aucun être différent d'elle. La création et la destruction de l'univers sont l'effet de la succession éternelle des deux états de la Nature, et non celui de la volonté d'un Dieu créateur qui n'existe pas. A l'état de Pravrĭtti ou d'activité appartiennent les formes matérielles de la Nature : elles sont passagères, comme les autres phénomènes au milieu desquels elles apparaissent. Les formes animées, au contraire, formes dont la plus élevée est l'homme, sont jugées capables de parvenir par leurs propres efforts à l'état de Nirvrĭtti, c'est-à-dire qu'elles peuvent s'affranchir de la nécessité de reparaître au milieu des phénomènes passagers de la Pravrĭtti[4]. Arrivés à ce point, les Svâbhâvikas se divisent, les uns admettant que les âmes qui ont atteint le Nirvrĭtti y conservent le sentiment de leur personnalité et ont conscience du repos dont elles jouissent éternellement[5], les autres croyant que l'homme délivré de la Pravrĭtti et parvenu à l'état de Nirvrĭtti, tombe dans le vide absolu, c'est-à-dire est anéanti pour jamais[6].

[1] *Notices on the languages, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 423.

[2] *Ibid.* p. 439.

[3] *Ibid.* p. 435.

[4] Voyez sur cette partie de la doctrine des Svâbhâvikas, les observations judicieuses de Benfey. (*Indien*, p. 197, extrait de l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.)

[5] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 436.

[6] *Ibid.* p. 437.

Ce vide est ce que les Buddhistes appellent *Çûnyatâ,* « la vacuité ; » état qui, selon les Svâbhâvikas les plus rigides, est un bien, quoiqu'il ne soit rien; car hors de là l'homme est condamné à passer éternellement à travers toutes les formes de la Nature, condition à laquelle le néant même est préférable.

Je crois devoir renvoyer le lecteur aux lumineux développements dont M. Hodgson a fait suivre cet exposé, que j'ai réduit à ses termes les plus essentiels. Je ne m'arrête pas non plus à signaler une ancienne division de l'école Svâbhâvika, qui n'apporte à cette doctrine d'autre changement que de mettre en relief, sous le nom de *Pradjñâ,* « sagesse, » la somme de toutes les énergies actives et intelligentes de la Nature, et d'y absorber l'homme à l'état de Nirvrïtti [1]. Je me hâte d'exposer les principes particuliers à l'école la plus directement opposée à celle des naturalistes, je veux dire l'école des Âiçvarikas ou des théistes, qui admettent un Dieu, essence intelligente qui sous le nom d'Âdibuddha est pour les uns la Divinité unique, et pour les autres le premier terme d'une dualité dont le second terme est le principe matériel qui lui est coexistant et coéternel [2]. Mais ici je laisse parler M. Hodgson lui-même, de peur d'altérer sa pensée : « Quoique les théistes reconnaissent une essence immatérielle et un Dieu, ils nient sa providence et son empire sur le monde; et quoiqu'ils regardent la délivrance comme l'état d'être absorbé dans l'essence divine, et qu'ils s'adressent vaguement à Dieu comme à celui qui donne les biens de la Pravrïtti, ils regardent l'union de la vertu et du bonheur, tant qu'on demeure dans cet état de Pravrïtti, comme tout à fait indépendante de Dieu. Ils croient que l'homme ne peut y arriver que par ses propres efforts, à l'aide des austérités et de la méditation; et ils pensent que ces efforts peuvent le rendre digne d'être honoré comme un Buddha sur la terre, et l'élever après sa mort dans le ciel, à la participation des attributs et du bonheur du suprême Âdibuddha [3]. » On le voit, l'idée de Dieu, même dans cette école que M. Hodgson tient pour plus moderne et moins nombreuse que celle des naturalistes [4], n'a pas jeté de très-profondes racines. Il me paraît évident qu'elle s'est superposée à un système

[1] Hodgson, *European Specul. on Baddhism,* dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* t. III, p. 502.

[2] *Notices on the languages, etc.* dans *Asiat. Researches,* t. XVI, p. 438.

[3] *Asiat. Researches,* t. XVI, p. 438.

[4] *Europ. Specul. on Buddh.*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. III, p. 503. C'est *naturistes* qu'il faudrait pouvoir dire au lieu de *naturalistes.*

qui lui était antérieur et qui ne la connaissait pas; car supprimez cet Âdibuddha, le système ontologique du Buddhisme, tel que le conçoivent les naturalistes, subsiste à peu près dans son entier. Il semble que la conception d'un Âdibuddha n'ait été admise par l'école théiste que pour fournir une réponse plus péremptoire et plus populaire à une question à laquelle on trouvait que les naturalistes répondaient obscurément et imparfaitement. Quand on leur demandait : D'où viennent les êtres? ils répondaient : *Svabhâvât*, « de « leur nature propre. » — Et où vont-ils après cette vie? — Dans d'autres « formes produites par l'influence irrésistible de cette même nature. — Et « pour échapper à cette inévitable nécessité de la renaissance, où faut-il qu'ils « aillent? — Dans le vide. » A ces questions les théistes firent les réponses suivantes, qui, sauf les noms, sont de véritables solutions brâhmaniques : Les êtres viennent d'Âdibuddha ou de Dieu, qui les a créés plus ou moins directement; et pour se soustraire à la fatalité de la transmigration, il faut qu'ils retournent dans le sein de Dieu[1].

Résumons maintenant ce que nous apprend M. Hodgson des deux autres écoles qu'il regarde comme plus modernes que les précédentes[2], et qui se rapprochent plus de l'école des théistes que de celle des naturalistes[3], celle des *Kârmikas* ou des sectateurs de l'action, et celle des *Yâtnikas* ou des sectateurs de l'effort. Par *action* M. Hodgson entend l'action morale accompagnée de conscience (*conscious moral agency*), et par *effort*, l'action intellectuelle accompagnée de conscience (*conscious intellectual agency*). La naissance de ces écoles est due au besoin de combattre le quiétisme exagéré des sectes antérieures, qui enlevait à la cause première la personnalité, la providence et l'activité, et qui privait absolument l'homme de liberté[4]. Car tout en admettant les principes généraux posés par leurs adversaires, les fondateurs de ces deux écoles ont cherché à établir que l'homme peut obtenir le bonheur, ou par la culture du sens moral (ce sont les Kârmikas), ou par la bonne direction de son intelligence (ce sont les Yâtnikas[5]). Mais, M. Hodgson l'a judicieusement remarqué : il ne faut pas croire que ces

[1] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 440.

[2] *Ibid.* p. 439. *Quotat. from Sanscr. auth. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 90.

[3] *Notices on the languages, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 439.

[4] *Asiat. Research.* p. 439, et *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 82, note, et p. 90.

[5] *Notices on the languages, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 439. *Quotat. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 90.

écoles aient conçu l'idée de la providence divine, ni celle du libre arbitre. Les principes généraux, base des autres sectes, que les Kârmikas et les Yâtnikas adoptaient comme leurs adversaires, étaient fondamentalement opposés à ces deux idées[1].

L'étude des commentaires rédigés d'après les vues de ces deux écoles pourrait seule nous apprendre jusqu'à quel point les ouvrages appartenant à la collection népalaise que nous possédons à Paris, en soutiennent ou en contredisent les théories. Car ce sont en général les mêmes textes qui servent de fondement à toutes les doctrines; l'explication seule de ces textes en marque la tendance naturaliste, théiste, morale ou intellectuelle. Ce point a été mis dans tout son jour par les citations qu'a extraites M. Hodgson de divers ouvrages buddhiques du Népâl, et qu'il a rassemblées pour servir de preuves aux diverses expositions du Buddhisme qu'il avait fait paraître dans l'Inde et en Angleterre[2]. On peut apprécier par là quelle part ont dû avoir les commentateurs dans la formation et le développement des sectes, et en même temps on voit qu'il faut admettre que la rédaction des textes dont ils s'autorisent est de beaucoup antérieure à la naissance des diverses écoles qui les interprètent chacune dans son intérêt. Ici encore nous sommes ramenés à cette observation de M. Hodgson, que le Buddhisme est un vaste système à la formation duquel ont concouru et le temps et les efforts de plus d'un philosophe. Distinguer les époques et les doctrines est sans doute une entreprise fort délicate, mais ce doit être le but de la critique. Or pour distinguer, il faut limiter le champ de la recherche, examiner quelques textes choisis, et n'appliquer qu'à ces textes seuls les conséquences qu'on en tire. C'est seulement quand tous les livres auront été soumis à un pareil examen, qu'on pourra se faire une idée de leurs ressemblances et de leurs différences. Voilà pourquoi je n'insiste pas davantage ni sur les écoles des Kârmikas et des Yâtnikas, auxquelles la Pradjñâ pâramitâ a fourni sans doute des données, sans en être le livre fondamental; ni sur l'école théiste, aux opinions de laquelle la Pradjñâ pâramitâ est également étrangère. Mais j'avertis ceux des lecteurs qui désireraient dès à présent se former une idée exacte de ce que je regarde comme des développements

[1] *Quotations from Sanscr. author. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 90.

[2] *Ibid.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 71 sqq. et *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 72. Conf. *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. 502, note.

relativement modernes du Buddhisme, que les deux premières écoles sont appréciées dans les Mémoires souvent cités de M. Hodgson, et que c'est dans les dissertations de M. Schmidt, si riches en extraits des textes mongols, qu'il faut chercher comment le système primitif de la métaphysique de Çâkya s'est élevé à la notion d'une Divinité absolue et suprême, qui lui a, selon moi, manqué dans l'origine.

Le résumé des quatre grandes écoles philosophiques qu'on vient de lire, peut passer pour l'expression de la tradition népalaise vérifiée par les textes auxquels a eu accès M. Hodgson. Mais nous allons voir que ce résumé n'est pas complet, et que les indications puisées par Csoma aux sources tibétaines, nous révèlent l'existence d'autres sectes sur lesquelles les Buddhistes népâlais, consultés par M. Hodgson, gardent un profond silence. Ce n'est pas tout; un des manuscrits découverts au Népâl nous fournit des renseignements tout à fait conformes aux indications tibétaines. Une autre circonstance ajoute un nouvel intérêt aux renseignements que je vais signaler. C'est qu'ils assignent aux écoles buddhiques les noms mêmes que leur donnent les commentaires des Brâhmanes qui ont occasion de citer les Buddhistes. M. Hodgson, en rassemblant les passages les plus propres à établir l'exactitude de l'exposé qu'il avait donné précédemment de la métaphysique du Buddhisme, a remarqué qu'il n'avait pas trouvé dans les livres du Népâl de textes qui justifiassent la classification des écoles philosophiques des Bâuddhas, telle que la présentent les Brâhmanes[1]. Quelque peu développés que soient les renseignements qui vont suivre, ils auront au moins l'avantage de combler jusqu'à un certain point la lacune indiquée par M. Hodgson.

Au mot *lta* (doctrine, système) de son Dictionnaire tibétain, Csoma nous apprend qu'il y a chez les Buddhistes quatre théories ou quatre systèmes de philosophie qui se nomment en sanscrit *Vâibhâchika, Sâutrântika, Yôgâtchâra* et *Madhyamika*[2]. Ici je laisse parler Csoma de Cörös lui-même, en complétant les indications de son dictionnaire par celles qu'il donne ailleurs sur le premier de ces quatre systèmes[3]. « La première école, celle des Vâibhâchikas, comprend quatre classes principales avec leurs subdivisions. Ces

[1] *Quotations, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 82.

[2] *Tibet. Diction.* p. 276, col. 2. *Notices of the diff. systems of Buddhism*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 143.

[3] *Asiat. Researches*, t. XX, p. 298.

quatre classes eurent pour fondateurs quatre des principaux disciples de Çâkya, savoir Râhula, Kâçyapa, Upâli et Kâtyâyana. Râhula était le fils de Çâkya : ses disciples se divisaient en quatre sections; ils lisaient le Sûtra de l'Émancipation (sans doute le Pratimôkcha sûtra) en sanscrit, et affirmaient l'existence de toutes choses. Vers le temps du troisième concile, l'école qui se rattachait à Râhula, et qui était connue sous le nom générique de *Sarvâsti vâdâḥ* ou Ceux qui affirment l'existence de toutes choses, se partageait en sept subdivisions : 1° *Mûla sarvâsti vâdâḥ*, 2° *Kâçyapîyâḥ*, 3° *Mahî çâsakâḥ*, 4° *Dharma guptâḥ*[1], 5° *Bahu çrutîyâḥ*, 6° *Tâmra çâṭîyâḥ*, 7° *Vibhâdjya vâdinaḥ*. Kâçyapa était un Brâhmane; ses disciples se divisaient en six classes, et on les appelait La grande communauté (*the great community*). Ils lisaient le Sûtra de l'Émancipation en un dialecte corrompu. Au temps du troisième concile, on comptait cinq divisions de cette école qui avait le titre de *Mahâ sâm̃ghikâḥ*, Ceux de la grande assemblée; c'étaient 1° *Pûrva çâilâḥ*, 2° *Avara çâilâḥ*, 3° *Hâimavatâḥ*, 4° *Lôkôttara vâdinaḥ*, 5° *Pradjnapti vâdinaḥ*. Upâli était un Çûdra, ses disciples se divisaient en trois classes; ils lisaient le Sûtra de l'Émancipation dans le dialecte Pâiçâtchika.... On les nommait La classe honorée de beaucoup de gens. Cette école avait en effet ce titre au temps du troisième concile; ses membres se nommaient *Sam̃matâḥ*, et se divisaient en 1° *Kâurṇkullakâḥ* (?), 2° *Âvantikâḥ*, 3° *Vâtsîputtrîyâḥ*. Kâtyâyana était un Çûdra; ses disciples se divisaient en trois classes; ils lisaient le Sûtra de l'Émancipation dans le dialecte vulgaire ...... On les nommait La classe qui a des habitations

[1] Klaproth a inséré dans le Foe koue ki une note touchant une division des écritures buddhiques admise par les Chinois, qui pourrait bien renfermer quelques allusions aux sectes énumérées par Csoma. Cette note est obscure, et peut-être les textes d'après lesquels elle a été rédigée auraient-ils besoin d'être examinés de nouveau. La première des divisions citées par Klaproth a pour titre : *Tan mo khieou to;* il la traduit par *Destruction de l'obscurité*, et y voit le sanscrit *tamôghna;* le titre de *Dharma gupta*, sous sa forme pâlie *Dhamma gutta*, donnerait une forme plus rapprochée de la transcription chinoise. La seconde division est celle des *So pho to;* elle est attribuée à Upâsi, mauvaise lecture pour *Upâli*. Ne serait-il pas trop hardi de voir ici l'école des *Sammata*, qui avait Upâli pour chef? La troisième division est celle des *Kia se kouei;* c'est probablement une transcription altérée du terme *Kâçyapîya*. La quatrième est celle des *Mi cha se;* n'est-ce pas encore une altération très-forte du mot *Mahî çâsaka?* La cinquième et dernière division de la liste de Klaproth, est celle des *Pho thso fou lo;* je crois pouvoir y reconnaître les *Vâtsîputtrîyas*, ainsi que je le dirai plus bas. (*Foe koue ki*, p. 325 et 326.) Voyez sur les quatre sectes, Lassen, *Zeitschr. etc.* t. IV, p. 492 sqq.

fixes. C'étaient les *Sthâvirâḥ* du troisième concile, à savoir 1° les *Mahâ vihâra vâsinaḥ*, 2° les *Djêtavantyâḥ*, 3° les *Abhayagiri vâsinaḥ*.

« En général, les Vâibhâchikas s'arrêtent aux degrés inférieurs de la spéculation; ils prennent tout ce que renferment les écritures dans le sens le plus vulgaire; ils croient à tout et ne discutent rien.

« La seconde école, celle des Sâutrântikas, se compose des sectateurs des Sûtras; elle se divise en deux sectes, l'une qui essaye de prouver toutes choses par l'autorité des écritures, l'autre qui emploie pour cela l'argumentation.

« La troisième école, celle des Yôgâtchâras, compte neuf subdivisions; on rapporte les principaux ouvrages de ce système au Religieux Ârya saṃgha, qui florissait vers le VIIe siècle de notre ère.

« La quatrième école, celle des Madhyamikas, constitue à proprement parler le système philosophique du Buddhisme. Elle doit son origine à Nâgârdjuna, qui parut quatre cents ans environ après la mort de Çâkya[1]. Ses principaux disciples furent Ârya dêva et Buddha pâlita. Ce sont probablement les fondateurs des deux classes dans lesquelles se subdivisent les Madhyamikas[2]. »

Si les Tibétains connaissent ces noms dont ils peuvent donner la véritable forme sanscrite, c'est que ces noms ont existé dans le Buddhisme indien; et le témoignage des interprètes tibétains, indépendamment de toute autre preuve, suffirait déjà pour établir l'authenticité de cette séparation du Buddhisme en quatre écoles portant les titres que je viens d'énumérer. Mais nous avons heureusement une preuve plus directe de leur existence. Je la trouve dans un ouvrage déjà cité, dans le commentaire de l'Abhidharma kôça, cette inépuisable mine de renseignements précieux sur la partie spéculative du Buddhisme. Dès le début de son ouvrage, le commentateur expliquant un mot de peu d'importance, croit que l'auteur a employé ce mot pour exprimer la pensée suivante :

« Tel est le sentiment de ceux qui suivent l'Abhidharma; mais ce n'est pas celui de nous autres Sâutrântikas. La tradition nous apprend en effet l'existence d'auteurs de traités sur l'Abhidharma, comme par exemple, l'Ârya Kâtyâyanî puttra, auteur du *Djñâna prasthâna;* le Sthavira Vasumitra, auteur

[1] *Notices on the diff. systems of Buddhism*, dans *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 143. sqq.

[2] *Tibet. Dict.* p. 216. Un commentaire sur ces noms serait un des livres les plus instructifs.

du *Prakaraṇa pâda;* le Sthavira Dêvasarman, auteur du *Vidjñâna kâya;* l'Ârya Çâriputtra, auteur du *Dharma skandha;* l'Ârya Mâudgalyâyana, auteur du *Pradjñapti çâstra;* Pûrṇa, auteur du *Dhâtukâya;* Mahâ Kâuchṭhila, auteur du *Sam̃gîti paryâya.* Quel est le sens du mot *les Sâutrântikas?* On appelle ainsi ceux qui prennent pour autorité les Sûtras et non les livres. Mais s'ils ne prennent pas pour autorité les livres, comment donc admettent-ils la triple division des livres en Sûtra piṭaka, Vinaya piṭaka et Abhidharma piṭaka? On parle en effet de l'Abhidharma piṭaka dans les Sûtras, à l'endroit où il est question d'un Religieux connaissant les trois Piṭakas. Et cela n'est pas étonnant, car il y a quelques Sûtras, comme l'Artha viniçtchaya et autres, ayant le nom d'*Abhidharma,* dans lesquels est donnée la définition de l'Abhidharma. Pour répondre à cette objection, l'auteur dit : C'est que l'Abhidharma a été exposé par Bhagavat au milieu d'autres matières[1]. »

Ce texte, on le voit, ne laisse aucun doute sur le sens du titre de *Sâutrântika;* ce titre désigne ceux qui suivent une doctrine, où l'on admet avant tout l'autorité des Sûtras. Quant à la double secte des Sâutrântikas dont Csoma nous apprend l'existence, je ne la trouve pas positivement indiquée par le commentaire de l'Abhidharma kôça. Cependant il faut probablement voir une allusion à quelque division des Sâutrântikas, dans ce passage où il est dit d'un certain auteur : « Il n'est ni de l'école des Sûtras, ni de celle « des similitudes, *na dârchṭântikaḥ*[2]. » Quand on allègue une similitude, un exemple, il faut raisonner pour en faire l'application à la thèse qu'on veut démontrer.

Le titre de *Vâibhâchika* n'est pas moins familier à notre auteur, et il le définit ainsi : « Ceux qui se jouent, ou qui marchent dans l'alternative, » ou encore « qui connaissent l'alternative[3]. » Par *alternative* il faut entendre sans doute l'emploi du dilemme, procédé dont il se peut que cette école ait fait particulièrement usage pour renverser les positions de ses adversaires. C'est là l'école que l'auteur du commentaire sur l'Abhidharma cite le plus souvent. Il lui attribue la croyance à l'existence de l'éther, ou de l'espace, que toutes les écoles buddhiques ne reconnaissent pas également. « Les Vâibhâchikas, dit-il, se fondent sur ce texte qui émane de l'enseignement de Bhagavat : Sur quoi repose la terre, ô Gâutama? demande

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ,* f. 9 *b* et 10 *a,* man. Soc. Asiat.

[2] *Ibid.* f. 32 *a* et f. 36 *b,* man. Soc. Asiat.

[3] *Ibid.* f. 10 *a,* man. Soc. Asiat.

Kâçyapa. — La terre, ô Brâhmane, repose sur le cercle de l'eau. — Et le cercle de l'eau, Gâutama, sur quoi repose-t-il? — Il repose sur le vent. — Et le vent, Gâutama, sur quoi repose-t-il? — Il repose sur l'éther. — Et l'éther, Gâutama, sur quoi repose-t-il? — Tu vas trop loin, ô grand Brâhmane, tu vas trop loin. L'éther, ô Brâhmane, n'a rien sur quoi il repose, il n'a pas de support[1]. »

Le commentaire de l'Abhidharma cite également les Yôgâtchâras, dans ce passage : « En réunissant ensemble les réceptacles (*âçraya*), les choses reçues (*âçrita*) et les supports (*âlambana*), qui sont chacun composés de six termes, on a dix-huit termes qu'on appelle *Dhâtus* ou contenants. La collection des six réceptacles, ce sont les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher, et le *Manas* (ou l'organe du cœur), qui est le dernier. La collection des six choses reçues, c'est la connaissance produite par la vue et par les autres sens jusqu'au Manas inclusivement. La collection des six supports, ce sont la forme et les autres attributs sensibles jusqu'au *Dharma* (la Loi ou l'Être) inclusivement. Mais, dans l'opinion des Yôgâtchâras, il y a un *Manôdhâtu,* distinct des six connaissances[2], » et sans doute perçu par le Manas ou le cœur.

Enfin notre auteur indique l'existence des Madhyamikas[3], circonstance qui a de l'intérêt pour nous, en ce que l'école des Madhyamikas est celle des quatre grandes sectes énumérées par lui, sur laquelle nous possédons le plus de notions positives et de détails ayant un véritable caractère historique. Csoma nous apprend qu'elle doit son origine à un philosophe célèbre, Nâgârdjuna, qui vécut quatre cents ans après Çâkyamuni, et qu'elle se fonde tout entière sur la Pradjñâ pâramitâ, dont elle donne (toujours d'après Csoma) une interprétation également éloignée (*madhyama*) des deux opinions extrêmes admises auparavant, savoir que l'âme subsiste éternellement, ou qu'elle est entièrement anéantie, sans doute après la mort[4]. Le Dharma kôça vyâkhyâ n'est pas, ainsi que je le dirai bientôt, un livre dont il soit

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 13 *a*, man. Soc. Asiat. Tous les lecteurs auxquels sont familiers les procédés philosophiques de l'ancien Brâhmanisme, remarqueront l'analogie frappante de cette exposition avec celle de quelques Upanichads.

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 32 *b*, man. Soc. Asiat. f. 28 *b* de mon manuscrit.

[3] *Ibid.* f. 477 *a* de mon manuscrit.

[4] *Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 400. Je ne me flatte pas de comprendre ce qu'a voulu dire Csoma dans cet endroit.

assez facile de faire usage, pour que j'aie pu en extraire les opinions des Madhyamikas, qui y sont d'ailleurs rarement cités. Ces opinions appartiennent à ce que j'appelle le moyen âge du Buddhisme; et les livres qui les renferment ont si peu d'autorité, si ce n'est pour la secte même des Madhyamikas, qu'ils ne font pas partie de la collection des ouvrages réputés canoniques au Tibet, et qu'ils ne se trouvent que dans le Stan-gyur (*Bstan-hgyur*), c'est-à-dire dans la collection des gloses et des ouvrages littéraires[1]. Quant à l'existence de Nâgârdjuna, j'y reviendrai dans mon esquisse historique du Buddhisme indien; ce qu'il importe d'examiner en ce moment, ce sont les noms de ces quatre écoles, celles des Sâutrântikas, des Vâibhâchikas, des Madhyamikas et des Yôgâtchâras.

Or ces quatre écoles sont exactement celles dont parlent les Brâhmanes réfutant les Buddhistes; ce sont celles que cite le fameux vêdantiste, Çamkara âtchârya. Elles sont, comme l'a fait remarquer Colebrooke, antérieures à la rédaction des *Brahma sûtras* brâhmaniques[2]. Elles le sont également au VIe ou au VIIe siècle de notre ère, puisque celle des Yôgâtchâras reconnaît pour fondateur le philosophe Ârya samgha, que Csoma place vers cette époque. Leur authenticité établie par les citations que je viens d'emprunter au commentateur de l'Abhidharma kôça est confirmée encore, s'il était nécessaire qu'elle le fût, par le témoignage des Brâhmanes eux-mêmes. Sans doute il nous reste encore beaucoup, je devrais dire presque tout à apprendre sur ces écoles; mais ce n'est pas du premier coup qu'il est possible d'achever le tableau d'une doctrine aussi vaste et aussi compliquée que le Buddhisme. Traçons-en d'abord le cadre, et espérons que des dévouements semblables à ceux de MM. Hodgson et Csoma donneront à l'Europe savante les moyens de le remplir plus tard. En attendant, je regarde comme un résultat fort curieux de mes études, de pouvoir constater que l'une des compositions les plus étendues de la littérature savante du Népâl nous donne, quant à l'exposition des écoles philosophiques, des renseignements qui s'accordent aussi bien avec ceux que Colebrooke empruntait, il y a déjà

[1] Csoma, *Asiat. Researches*, t. XX, p. 400.

[2] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 292, note. Je regrette bien vivement de ne pouvoir consulter le Commentaire de Çamkara sur les Brahma sûtras. Il eût été pour moi du plus grand intérêt de rechercher si les axiomes de philosophie buddhique cités par ce Commentaire, se retrouvent dans les livres du Népâl que j'ai sous les yeux et qui servent de base à mes recherches.

quelques années, à d'anciens commentateurs brâhmaniques, et avec ceux que Csoma de Cörös a trouvés dans les auteurs tibétains. Il n'est pas moins digne d'attention de voir ces renseignements sinon oubliés, du moins omis par la tradition népâlaise. Enfin il est singulier qu'au silence des Népâlais sur les quatre grandes sectes que je viens d'énumérer d'après l'Abhidharma kôça et d'après les commentateurs sanscrits extraits par Colebrooke, réponde le silence que garde l'Abhidharma même sur les quatre sectes népalaises des Svâbhâvikas, des Âiçvarikas, des Yâtnikas et des Kârmikas.

Je dirai dans la section de ce Mémoire consacrée aux ouvrages portant des noms d'auteurs, et surtout dans l'esquisse historique du Buddhisme, quelles conséquences me paraissent résulter de ce silence. Qu'il me suffise, pour le moment, de résumer en peu de mots les résultats du double exposé que je viens de faire : 1° d'après M. Hodgson, qui nous apprend l'existence de deux grandes sectes, celle des naturalistes et celle des théistes, dont l'une est antérieure à l'autre, et de deux sectes secondaires, celle des moralistes et celle des spiritualistes, se rattachant plus intimement à celle des théistes; 2° d'après l'Abhidharma kôça, qui nous indique quatre sectes, celle des Sâutrântikas, des Vâibhâchikas, des Yôgâtchâras et des Madhyamikas. Cet exposé résume sous une forme très-générale, je l'avoue, tout ce que nous savons jusqu'à présent des divisions les plus importantes de la métaphysique des Bâuddhas. Il se partage naturellement en deux portions : l'une qui tire son autorité de la tradition encore subsistante au Népal, c'est celle dont M. Hodgson nous a fourni les éléments; l'autre qui repose sur le témoignage de l'Abhidharma kôça, c'est celle que j'ai extraite de ce livre même. Ces deux portions représentent très-probablement l'ensemble des phases diverses par lesquelles est passé le Buddhisme. Déterminer jusqu'à quel point les quatre sectes énumérées par M. Hodgson rentrent dans celles que cite l'Abhidharma kôça, ou montrer que ce sont des sectes tout à fait différentes qui se sont partagé plus tard l'héritage des croyances primitives, c'est une œuvre pour laquelle nous avons besoin de nouveaux secours. Remarquons toutefois que les quatre sectes népâlaises de M. Hodgson n'existent pas, suivant Csoma, dans les livres tibétains, ou pour parler avec plus de précision, ne reposent pas sur des autorités écrites admises dans la volumineuse collection du Kah-gyur[1]. C'est, ce me semble,

[1] *Notices of diff. systems of Buddhism*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 146.

une présomption en faveur de la dernière hypothèse, de celle qui regarde les quatre sectes des Svâbhâvikas, des Âiçvarikas, des Kârmikas et des Yâtnikas comme plus modernes, au moins de nom, que celles de l'Abhidharma kôça et des auteurs tibétains.

Quoi qu'il en soit, et jusqu'à ce que les secours dont je parlais tout à l'heure soient réunis, nous possédons probablement dans la collection actuelle du Népâl, telle que l'a rassemblée M. Hodgson, les ouvrages sur lesquels s'est élevé le vaste édifice de ces développements dont les observations précédentes ont fait pressentir l'étendue. Je trouve déjà plusieurs confirmations curieuses des données réunies par Csoma touchant les quatre sectes que j'ai tant de fois citées. Ce n'est cependant pas ici le lieu de montrer tout ce que renferme d'intéressant pour l'histoire primitive du Buddhisme l'exposé des sectes anciennes que Csoma de Cőrös a emprunté aux auteurs tibétains; cet exposé, que j'ai reproduit plus haut, sera examiné ailleurs avec l'attention qu'il mérite. Je note seulement ici, parce que c'est un renseignement qui jette du jour sur un des plus volumineux ouvrages de la collection népâlaise, que l'école dirigée par Kâçyapa se nommait La grande Assemblée. Or je trouve parmi les livres découverts au Népâl par M. Hodgson un traité qui appartient manifestement à cette école; c'est le *Mahâvastu* ou La grande histoire, volumineux recueil de légendes relatives à la vie religieuse de Çâkya. En effet, une portion considérable de ce volume porte ce titre : *Ârya mahâsâm̃ghikânâm lôkôttara vâdinâm pâṭhêna,* ce qui signifie : « selon « la leçon des *Lôkôttara vâḍins* (ceux qui se prétendent supérieurs au monde), « faisant partie des vénérables de la Grande Assemblée. » Il n'est pas douteux que les Mahâ sâm̃ghikas ou vénérables de la grande Assemblée, ne soient les Religieux qui reconnaissaient pour chef Kâçyapa; et il ne l'est pas davantage que les Lôkôttara vâdins ne forment la quatrième des subdivisions de cette école. Et ce qui est bien digne d'attention, c'est que ce volume est écrit en un sanscrit mélangé de formes pâlies et prâcrites, qui est souvent obscur. Je ne veux pas dire que ce soit là le dialecte corrompu dont les Tibétains prétendent que se servait Kâçyapa, encore moins que le Mahâvastu ait été rédigé tel que nous l'avons, dès les premiers temps du Buddhisme. Mais en supposant que le style de ce recueil ait été remanié, je n'en regarde pas moins ce livre comme une des compilations les plus anciennes que nous ait conservées la collection du Népâl; et l'indication seule qui est contenue dans ce

titre, « La leçon des Mahâ sâm̃ghikas, » rapprochée de la tradition tibétaine relative au nom des disciples de Kâçyapa, lui assure à mes yeux une grande valeur et une incontestable antiquité.

Cette opinion me paraît encore confirmée par le témoignage de Fa hian touchant les *Mo ho seng tchi*, Religieux qui étaient établis à Djêtavana dans le Kôçala. Fa hian nous apprend que les opinions de ces Religieux étaient celles auxquelles se rattachait le plus grand nombre des disciples du Buddha, pendant qu'il était dans le monde, et il cite en particulier un *A pi than* ou *Abhidharma*, qui leur appartenait en propre[1]. Cela veut peut-être dire simplement que les *Mo ho seng tchi* étaient la sous-division la plus nombreuse des disciples de Çâkya; et il faut bien que cela soit, puisqu'on les appelle Les Religieux de la grande Assemblée. Je ne doute pas en effet que les *Mo ho seng tchi* de Fa hian ne soient les *Mahâ sâm̃ghikas* du Mahâvastu; et je regarde le rapprochement de ces deux titres, appuyé ainsi qu'il l'est de l'existence du Mahâvastu, comme bien plus fondé que celui qu'a suggéré à M. Wilson le nom brâhmanique de *Mahâ sâm̃khya*[2].

J'aurais désiré retrouver de la même manière les titres des autres écoles, et notamment de celle de Kâtyâyana, personnage qui, nous le verrons ailleurs, a une importance considérable pour l'histoire du Buddhisme méridional; mais je n'ai jusqu'ici rencontré dans les livres sanscrits du Népâl qu'un seul nom qui se rapportât à l'un de ces titres; je l'indiquerai plus bas en son lieu.

Indépendamment de ces indications éparses qu'il importe de recueillir dans l'intérêt de l'histoire, nous possédons les grands recueils de la Prâdjñâ pâramitâ, auxquels une des quatre sectes citées par l'Abhidharma kôça, celle des Madhyamikas, est certainement postérieure. Or ce serait un résultat d'un grand intérêt que de retrouver, en partie du moins, dans la Pradjñâ pâramitâ, le tableau de l'ontologie buddhique, tel que l'a exposé M. Hodgson. Mais les traits de ce tableau sont dispersés dans de si énormes collections,

[1] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 318. Le Mahâvastu serait-il l'ouvrage dont M. A. Rémusat parle ainsi dans ses *Recherches sur les langues tartares*: « A la même époque (1332) un décret « de l'Empereur ordonna qu'on écrirait en let« tres d'or et en caractères ouigours, un livre « buddhique en mille sections, sur la longévité « de Buddha, ainsi qu'un autre ouvrage de théo« logie, intitulé *la Grande Histoire*. » (*Recherches, etc.* p. 212.) Le livre sur la longévité du Buddha est-il le Suvarṇa prabhâsa?

[2] *Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. V, p. 134.

ils y sont marqués d'une main si faible et perdus sous une masse de paroles si vides en apparence, que je n'hésite pas à dire qu'ils ont beaucoup gagné à passer par l'esprit clair et positif du savant Anglais. Si donc les détails dans lesquels je vais entrer ne répondent pas complétement à ceux qu'a rapportés M. Hodgson d'après la tradition népâlaise, on ne devra pas conclure de là que son tableau n'est pas exact, ou que mes détails ont été mal choisis. Comme je ne m'occupe à dessein que de points particuliers et conséquemment très-spéciaux, il est difficile que je rencontre les généralités résultant de la réunion d'un nombre considérable de ces points particuliers et surtout du travail successif des siècles, favorisé par l'action mutuelle des écoles les unes sur les autres. Mais cette partie de mon travail ne sera pas inutile, si je parviens à marquer la véritable place de la Pradjñâ pâramitâ, dans l'ensemble des monuments littéraires du Buddhisme septentrional, ainsi que je l'ai fait pour les Sûtras.

J'ai dit au commencement de ce Mémoire, dans ma description générale de la collection népâlaise, que de l'aveu des commentateurs buddhistes, la section de l'Abhidharma n'avait pas été exposée directement par Çâkyamuni, mais qu'on l'avait formée après sa mort d'un certain nombre de passages philosophiques disséminés dans son enseignement. Rassemblé comme les autres parties des écritures après la mort de Çâkya, l'Abhidharma en diffère en ce qu'il ne nous offre réellement aucun ouvrage qui, quoi qu'en disent les Tibétains [1], puisse passer en entier pour la parole du dernier Buddha, tandis que les Sûtras, par leur forme, par leur étendue, et surtout par l'opinion que nous en donnent les Buddhistes eux-mêmes, se rapprochent beaucoup plus de la prédication du Maître. On comprend sans peine l'intérêt d'un renseignement de ce genre. En premier lieu, il est utile de savoir si en effet Çâkya mêlait à ses prédications, dont le caractère le plus apparent est celui d'une pure morale, l'exposition ou tout au moins l'indication des principes plus généraux par lesquels il devait résoudre les grands problèmes de l'existence de Dieu, de la nature, de l'esprit et de la matière. J'ai, quant à moi, la conviction qu'il ne sépara jamais la métaphysique de la morale, et qu'il réunit toujours dans le même enseignement ces deux parties de

[1] Csoma, *Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 339. La doctrine contenue dans a Pradjñâ est attribuée en entier à Çâkya. Suivant les auteurs tibétains, il a exposé cette doctrine seize ans après être devenu Buddha, c'est-à-dire dans sa 51ᵉ année.

la philosophie antique. Mais il ne s'agit pas ici d'une démonstration *à priori:* il est question en ce moment de critique; et c'est par le témoignage des textes qu'il faut constater si Çâkyamuni a été un philosophe, et comment il l'a été. Si, comme cela me paraît évident, le fondateur du Buddhisme a résolu à sa manière les questions que je signalais tout à l'heure, il est par cela seul placé à un rang plus élevé que cette foule d'ascètes aussi saints peut-être, mais moins célèbres que lui, qui se contentaient de méditer solitairement sur les vérités admises ou contestées par les diverses écoles philosophiques des Brâhmanes. Il se place immédiatement à côté de Kapila, de Patam̃djali, de Gôtama, fondateurs d'écoles philosophiques florissantes, et il ne diffère d'eux que parce que sa philosophie devint une religion. Or où trouver ces premiers essais et ces propositions fondamentales de la métaphysique de Çâkya, si ce n'est dans les livres qui passent pour avoir conservé le dépôt de sa parole, c'est-à-dire dans les Sûtras? C'est donc aux Sûtras qu'il faut revenir; c'est dans ces livres qu'il faut étudier les commencements de la métaphysique, tout comme nous y avons étudié les commencements de la Morale et de la Discipline.

En second lieu, si les livres dont se compose l'Abhidharma sont des recueils de principes, d'axiomes, de thèses, comme on voudra les nommer, empruntés à des traités qui ne sont pas exclusivement philosophiques, la place de l'Abhidharma est marquée immédiatement après ces traités. Mais si, d'un autre côté, les livres de l'Abhidharma forment un ensemble à peu près aussi considérable que les traités dont ils sont extraits, il faut que ces livres aient été bien amplement développés, soit que le développement n'ait fait que reproduire sous des proportions plus vastes le fonds primitif, soit qu'il ait été allié à des sujets nouveaux. Il n'est pas supposable que cette identité presque complète de volume entre la Pradjñâ pâramitâ et la classe des Sûtras soit le résultat du développement seul, car la métaphysique de Çâkya, en prenant une forme scientifique, a dû nécessairement se compléter. Je ne crains cependant pas d'affirmer que le développement (et notre langue n'a pas de mot pour exprimer l'ampleur de ce développement), a eu de beaucoup la plus grande part dans l'identité que je viens de signaler. J'ai la conviction que tout lecteur qui aura le courage de parcourir un ou deux volumes de la Pradjñâ pâramitâ en cent mille articles, et de comparer les résultats de sa lecture avec quelques portions des Sûtras ou des légendes

que je regarde comme les plus anciennes, reconnaîtra qu'à part les conséquences qu'elle tire de principes antérieurement énoncés, la rédaction de la Pradjñâ n'ajoute souvent que des mots à celle des Sûtras.

Ces observations, qui m'ont paru des préliminaires indispensables pour la critique de ces livres, nous ramènent, comme on le voit, à l'étude des Sûtras et des Avadânas envisagés sous le point de vue de la métaphysique. Je vais donc extraire de ces traités un passage propre à établir que le commentateur souvent cité de l'Abhidharma kôça a eu raison de faire remonter jusqu'à ces livres l'origine de l'Abhidharma, et par suite de la Pradjñâ pâramitâ, qui dans la collection népâlaise représente cette partie des écritures buddhiques.

Le morceau que je citerai est emprunté à l'Avadâna çataka; c'est une conversation entre Çâkya et un Brâhmane : l'objet en est le détachement auquel on arrive par la considération que la sensation est passagère. Là, ainsi qu'on va le voir, la métaphysique et la morale sont intimement unies, et à peu près inséparables. Ce morceau nous donne de plus la méthode de Çâkya, et met en action ce procédé de sa dialectique qu'il applique à toutes les thèses, l'affirmation, la négation et l'indifférence.

« Le bienheureux Buddha[1] se trouvait avec l'Assemblée de ses Auditeurs dans la ville de Râdjagrïha, dans le Bois des bambous, au lieu nommé Karaṇḍaka nivâpa[2]. Or en ce temps-là vivait dans le village de Nâlanda un Brâhmane nommé Tichya, qui épousa Çâri, fille du Brâhmane Mâṭhara. Lorsque l'enfant de Çâri entra dans le sein de sa mère, cette femme, qui discutait avec son frère Dîrghanakha, convainquit ce dernier d'une faute de raisonnement. C'est pourquoi Dîrghanakha [vaincu], s'étant retiré dans le Dakchiṇa patha, se mit à lire un grand nombre de livres. Pendant ce temps le fils de Çâri [nommé Çâriputtra] vint au monde. A seize ans il avait lu la grammaire d'Indra, et vaincu tous ceux qui disputaient avec lui. Il adopta ensuite, au bout de quelque temps, la vie religieuse, sous l'enseignement de Bhagavat. Cependant ce bruit parvint aux oreilles de Dîrghanakha le mendiant : Tous les Tîrthakaras ont été vaincus par ton neveu; il est, en

[1] Même préambule que pour la légende traduite plus haut, sect. II, p. 90.

[2] On trouve une mention de ce lieu dans Fa hian et dans Hiuan thsang. (*Foe koue ki*, p. 272 et 273.) Csoma nous apprend qu'on y avait bâti un Vihâra ou monastère dont Bimbisâra, roi du Magadha, fit présent à Çâkyamuni. (*Asiat. Researches*, t. XX, p. 294.)

ce moment, disciple du Çramaṇa Gâutama. En apprenant cette nouvelle, Dîrghanakha conçut de son neveu une idée peu avantageuse; et après avoir parcouru, [ainsi qu'il l'avait fait lui-même,] toutes les sciences, il se représenta Çâriputtra comme un disciple qui n'est resté qu'un temps limité auprès de son maître. C'est pourquoi il se rendit à Râdjagrĭha.

« En ce moment Bhagavat, qui venait de se réveiller, enseignait aux quatre Assemblées une Loi agréable, douce comme le miel de l'abeille et pleine de saveur. Çâriputtra était debout, derrière Bhagavat, tenant à la main un chasse-mouche avec lequel il éventait son maître. Alors Dîrghanakha le mendiant vit Bhagavat qui enseignait la Loi, placé au milieu d'un cercle qui se déployait de chaque côté comme le croissant de la lune, et Çâriputtra qui le chasse-mouche à la main éventait son maître, et à cette vue il s'adressa ainsi à Bhagavat : O Gâutama, tout cela ne me plaît pas. Bhagavat répondit : L'opinion, ô Agnivâiçyâyana[1], qui te fait dire : Tout cela ne me plaît pas, est-ce qu'elle ne te plaît pas elle-même? * O Gâutama, reprit le mendiant, l'opinion qui me fait dire : Tout cela ne me plaît pas, ne me plaît pas elle-même. * [2] — Conséquemment, ô Agnivâiçyâyana, si c'est ainsi que tu sais, si c'est ainsi que tu vois, est-ce que tu abandonnes, que tu quittes, que tu rejettes ton opinion, sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre? Oui, Gâutama, répondit le mendiant, sachant ainsi et voyant ainsi, j'abandonne, je quitte et je rejette mon opinion, sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre. O Agnivâiçyâyana, répliqua Bhagavat, tu es semblable à la foule des hommes; * comme tu dis ce que dit la foule des hommes par suite d'une opinion pareille, tu ne diffères pas d'eux. Mais qu'un Çramana, ô Agnivâiçyâyana, ou un Brâhmane quel qu'il soit, abandonne une opinion, sans en adopter une autre, * on dit dans le monde, que c'est l'être le plus subtil parmi les êtres les plus subtils. Or il y a, ô Agnivâiçyâyana, trois sujets d'opinion; et quels sont-ils? Ici, ô Agnivâiçyâyana, quelques-uns disent, en vertu d'une opinion : Tout cela me plaît. D'un autre côté, ici encore, ô Agnivâiçyâyana, d'autres disent, en vertu

[1] Ceci est une épithète patronymique de Dîrghanakha; elle signifie « le descendant d'Agni vâiçya. » Ce dernier nom est celui d'une ancienne famille brâhmanique.

[2] Le passage renfermé entre deux étoiles manque dans le manuscrit, qui est ici extrêmement incorrect; je l'ai rétabli d'après la suite du texte. Cette observation s'applique également à quelques autres passages de ce Sûtra, où le lecteur trouvera ce même signe.

d'une opinion différente : Tout cela ne me plaît pas. D'une autre part, ici encore, ô Agnivâiçyâyana, il y en a qui disent, en vertu d'une autre opinion : Ceci me plaît et cela ne me plaît pas. Or ici l'opinion qui fait dire : Tout cela me plaît, aboutit à l'attachement et n'aboutit pas à l'absence d'attachement, aboutit à l'aversion et n'aboutit pas à l'absence d'aversion, aboutit à l'erreur et n'aboutit pas à l'absence d'erreur, aboutit à l'union et n'aboutit pas à la séparation, aboutit à la corruption et n'aboutit pas à la pureté, aboutit à l'augmentation et n'aboutit pas à la diminution, aboutit au plaisir, à l'acquisition, à la cupidité.

« La seconde opinion qui fait dire : Tout cela ne me plaît pas, aboutit à l'absence d'attachement et n'aboutit pas à l'attachement, aboutit à l'absence d'aversion et n'aboutit pas à l'aversion, aboutit à l'absence d'erreur et n'aboutit pas à l'erreur, aboutit à la séparation et n'aboutit pas à l'union, aboutit à la pureté et n'aboutit pas à la corruption, aboutit à la diminution et n'aboutit pas à l'augmentation, aboutit à l'absence de plaisir, à l'absence d'acquisition, à l'absence de cupidité.

« Ici, enfin, la troisième opinion qui dit : Ceci me plaît et cela ne me plaît pas, aboutit, en ce qui touche la proposition, *Cela me plaît,* à l'attachement, et n'aboutit pas à l'absence d'attachement, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] aboutit au plaisir, à l'acquisition, à la cupidité; et en ce qui touche la proposition, *Cela ne me plaît pas,* elle aboutit à l'absence d'attachement, et n'aboutit pas à l'attachement, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] aboutit à l'absence de plaisir, à l'absence d'acquisition, à l'absence de cupidité. Entre ces trois opinions, un Auditeur respectable et qui a beaucoup étudié, apprend d'une manière distincte et parfaite ce qui suit : Si j'ai la première opinion et que je dise : Tout cela me plaît, je serai en désaccord avec deux autres opinions, celle qui dit : Tout cela ne me plaît pas, et celle qui dit : Ceci me plaît et cela ne me plaît pas. Du désaccord naîtra la dispute, de la dispute la haine. Reconnaissant donc clairement que cette opinion entraîne avec elle le désaccord, la dispute et la haine, il y renonce et n'en adopte pas une autre. C'est ainsi qu'on peut abandonner, quitter, rejeter une opinion, sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre.

« Ici encore un Auditeur respectable et qui a beaucoup étudié, apprend d'une manière distincte et parfaite ce qui suit : Si j'ai la seconde opinion

et que je dise : Tout cela ne me plaît pas, je serai en désaccord avec deux autres opinions, celle qui dit : Tout cela me plaît, et celle qui dit : Ceci me plaît et cela ne me plaît pas. Du désaccord naîtra la dispute, de la dispute la haine. Reconnaissant donc clairement que cette opinion entraîne avec elle le désaccord, la dispute et la haine, il y renonce et n'en adopte pas une autre. C'est ainsi qu'on peut abandonner, quitter, rejeter une opinion, sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre. Ici encore un Auditeur respectable et qui a beaucoup étudié, apprend d'une manière distincte et parfaite ce qui suit : Si j'ai la troisième opinion et que je dise : Ceci me plaît et cela ne me plaît pas, je serai en désaccord avec deux autres opinions, celle qui dit : Tout cela me plaît, et celle qui dit : Tout cela ne me plaît pas. Du désaccord naîtra la dispute, de la dispute la haine. Reconnaissant donc clairement que cette opinion entraîne avec elle le désaccord, la dispute et la haine, il y renonce et n'en adopte pas une autre. C'est ainsi qu'on peut abandonner, quitter, rejeter une opinion, sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre.

« Ce corps matériel et grossier, ô Agni vâiçyâyana, est formé de la réunion des cinq grands éléments. Un Auditeur respectable doit s'arrêter dans la considération que le corps est perpétuellement soumis à la naissance et à la mort. Il doit s'arrêter dans la considération de l'absence d'attachement, dans celle de l'anéantissement, dans celle de l'abandon. Quand un Auditeur respectable s'arrête dans la considération que le corps est perpétuellement soumis à la naissance et à la mort, alors ce qu'il éprouve en son corps d'amour, d'attachement, d'affection, de complaisance, de satisfaction, de passion pour ce corps même, tout cela, vaincu par son esprit, ne subsiste pas.

« Il y a, ô Agnivâiçyâyana, trois espèces de sensations; et quelles sont ces trois espèces ? Ce sont la sensation agréable, la sensation désagréable et la sensation qui n'est ni agréable, ni désagréable. Dans le moment où un Auditeur respectable et qui a beaucoup étudié, perçoit une sensation agréable, les deux autres sensations, à savoir la sensation désagréable et la sensation indifférente, n'existent pas pour lui ; l'Auditeur respectable ne perçoit en ce moment que la sensation agréable ; mais cette sensation elle-même est passagère et soumise à l'anéantissement. Dans le moment où un Auditeur respectable perçoit une sensation désagréable, les deux autres sensations, à savoir la sensation agréable et la sensation indifférente, n'existent pas pour

lui; l'Auditeur respectable ne perçoit en ce moment que la sensation désagréable, mais cette sensation elle-même est passagère et sujette à l'anéantissement. Dans le moment où un Auditeur respectable perçoit une sensation indifférente, les deux autres sensations, à savoir la sensation agréable et la sensation désagréable, n'existent pas pour lui; l'Auditeur respectable ne perçoit en ce moment que la sensation indifférente; mais cette sensation elle-même est passagère et sujette à l'anéantissement.

« Alors il fait cette réflexion : Quelle est la cause, quelle est l'origine, quelle est la naissance, quelle est la production de ces sensations? C'est le contact qui est la cause, l'origine, la naissance, la production de ces sensations. Quand a lieu la production de tel et tel contact, telles et telles sensations sont produites; quand a lieu la cessation de tel et tel contact, telles et telles sensations cessent également, sont calmées, sont refroidies et disparaissent. Quelle que soit la sensation qu'il perçoive, qu'elle soit agréable, désagréable ou indifférente, il en connaît dans leur réalité l'origine, l'anéantissement, la diminution, l'apparition et la production. Connaissant ainsi dans leur réalité, l'origine, l'anéantissement, etc. de ces sensations, quand ces sensations viennent à se produire, il s'arrête dans la considération qu'elles sont passagères, dans la considération de l'anéantissement, dans celle de l'absence d'attachement, dans celle de la cessation, dans celle de l'abandon. Éprouvant une sensation qui dure autant que dure son corps, il connaît telle qu'elle est cette vérité : Je perçois une sensation qui dure autant que dure mon corps. Éprouvant une sensation qui dure autant que sa vie, il connaît telle qu'elle est cette vérité : Je perçois une sensation qui dure autant que dure ma vie. Et après la dissolution de son corps, comme aussi quand sa vie n'atteint qu'à la moitié de sa durée, toutes les sensations perçues par lui en ce monde même, cessent sans qu'il en reste rien, disparaissent, sont détruites, sont anéanties sans qu'il en reste rien. Il fait donc la réflexion suivante : Même pendant que je percevrai une sensation agréable, la dissolution de mon corps aura lieu : c'est là qu'est le terme du plaisir[1]. Même pendant que je percevrai une sensation désagréable, ou une sensation indifférente, la dissolution de mon corps aura lieu : c'est là qu'est le terme de la douleur. Même quand il perçoit une sensation agréable, il la perçoit

[1] Le texte dit *de la douleur*, mais cette thèse vient tout à l'heure à sa place, et elle ne peut être répétée deux fois.

détaché et non attaché. Même quand il perçoit une sensation désagréable ou indifférente, il la perçoit détaché et non attaché. Et de quoi est-il détaché? Il l'est de l'attachement, de l'aversion, de l'erreur; il l'est de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort, du chagrin, des lamentations, de la douleur, des inquiétudes, du désespoir, des misères. Voilà, ô Âgnivâiçyâyana, ce que je dis.

« Or en ce moment le respectable Çâriputtra, qui n'avait reçu l'investiture que depuis un demi-mois, se tenait derrière Bhagavat, ayant à la main un chasse-mouche avec lequel il éventait son maître. Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Bhagavat célèbre de cette manière l'abandon de ces conditions; il en célèbre le détachement, la cessation, le renoncement. Pourquoi ne m'arrêterais-je pas dans la considération de l'abandon, dans la considération du détachement, dans celle de la cessation, dans celle du renoncement? En conséquence le respectable Çâriputtra s'étant arrêté dans la considération que les conditions étaient passagères, qu'elles étaient sujettes à périr; s'étant arrêté dans la considération du détachement, de la cessation, du renoncement, débarrassa, en n'en admettant aucune, son esprit de toutes ses imperfections. De son côté le mendiant Dîrghanakha sentit naître en lui la vue pure et sans tache des conditions. Quand il eut vu, atteint, connu la Loi; quand il en eut sondé la profondeur, qu'il eut franchi le doute et l'incertitude, ne recherchant plus le secours des autres, envisageant avec intrépidité les lois de la doctrine où l'on s'instruit de soi-même, Dîrghanakha, s'étant levé de son siége et ayant rejeté sur son épaule son vêtement supérieur, dirigea ses mains jointes en signe de respect du côté où se trouvait Bhagavat, et lui parla ainsi : Puissé-je, seigneur, embrasser la vie religieuse sous la discipline de la Loi qui est bien renommée! Puissé-je obtenir l'investiture et le rang de Religieux! Puissé-je accomplir les devoirs de la vie religieuse en présence de Bhagavat! En conséquence Dîrghanakha le mendiant embrassa la vie religieuse sous la discipline de la Loi bien renommée; il y obtint l'investiture et le rang de Religieux. Quand il y fut entré, ce respectable personnage, seul, retiré dans un lieu désert, attentif, appliqué, l'esprit recueilli, parvint bientôt à voir par lui-même, à voir face à face le but suprême et sans égal de la vie religieuse, qui est que les fils de famille rasant leur chevelure et leur barbe, et revêtant des vêtements de couleur jaune, quittent

leur maison avec une foi parfaite pour embrasser la vie de mendiant. Et quand il eut reçu l'investiture, il sentit en lui-même cette conviction : La naissance est anéantie pour moi; j'ai accompli les devoirs de la vie religieuse; j'ai fait ce que j'avais à faire; je ne verrai pas une nouvelle existence après celle-ci. Arrivé ainsi à l'omniscience, ce respectable personnage devint Arhat, et son esprit fut parfaitement affranchi [1]. »

Le but principal du morceau que je viens de traduire, est d'établir la nécessité du détachement, sujet qui revient presqu'à chaque instant dans les Sûtras et dans les légendes. C'est à cette thèse à la fois métaphysique et morale, que se rapportent ces belles paroles, qui, suivant un passage d'une légende citée plus haut, se font entendre dans le ciel, quand y pénètrent les rayons lumineux produits par le sourire de Çâkya : « Cela est passager, cela « est misère, cela est vide, cela est privé de substance [2]. » Les deux dernières thèses sont évidemment métaphysiques; elles sont l'expression abrégée de ces deux propositions qui occupent une si grande place dans la Pradjñâ pâramitâ, que tout phénomène est vide, et qu'aucun phénomène n'a de substance propre, ce qu'on exprime par les deux mots *çûnya* et *anâtmaka*. On doit encore rattacher à cet ordre d'idées cet axiome, que j'ai déjà rapporté plus haut : « Tout concept ou tout composé est périssable. »

Il faut maintenant rapprocher du texte que je viens de citer un fragment emprunté à la Pradjñâ pâramitâ. Mais il est auparavant nécessaire de décrire d'une manière rapide les volumineuses collections qui portent ce titre. Ces collections se distinguent les unes des autres par le nombre des stances ou articles dont elles se composent. La première et la plus considérable est celle que l'on nomme *Çata sahasrikâ*, c'est-à-dire celle qui renferme cent mille articles. Elle se divise en quatre grands livres auxquels on joint une autre Pradjñâ pâramitâ en vingt-cinq mille articles, et le tout forme cinq *Skandhas* ou divisions que les Népâlais nomment *Pantcha Racha* ou *Rakcha* [3]. Il est probable que la seconde orthographe est la meilleure, et que *Racha* est une altération provinciale du sanscrit *Rakchâ* (protection). L'ensemble de ces divisions reçoit le nom générique de *Rakcha bhagavatî*, lequel est

[1] *Avadâna çataka*, f. 245 *b* sqq.

[2] C'est comme une sorte d'acte de foi philosophique. *Brâhmaṇa dârikâ*, dans *Divya avad.* f. 33 *a*. *Açôka varṇa*, ibid. f. 68 *a*. *Djyôtichka*, ibid. f. 133 *a*. *Pâñçu pradâna*, ibid. f. 182 *b*. *Avad. çat.* f. 3 *a*.

[3] Hodgson, *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 423.

une épithète se rapportant au titre véritable de cette grande compilation, *Pradjñâ pâramitâ*. Il me paraît fort probable que *Rakcha bhagavatî* représente pour les Népâlais les deux mots *Âryâ bhagavatî* qui ouvrent le titre complet de l'ouvrage ainsi conçu : *Âryâ bhagavatî Pradjñâ pâramitâ*, « La véné« rable bienheureuse Perfection de la sagesse[1]. » De sorte qu'en nommant la collection *Rakcha bhagavatî*, les Népâlais ne la désignent que par les épithètes que le respect ou la superstition y rattachent; ils font à peu près comme un chrétien qui au lieu d'appeler *Sainte Bible* l'Ancien Testament, se contenterait de dire *la sainte*. J'explique de cette manière une difficulté qui m'a longtemps arrêté au commencement de mes études buddhiques; c'est d'une part l'emploi fréquent que M. Hodgson faisait de ce titre de *Rakcha bhagavatî* dans tous ses Mémoires, et de l'autre l'impossibilité où je me trouvais de le découvrir dans un seul des manuscrits de la compilation ainsi nommée. Cela vient de ce que M. Hodgson a toujours désigné ce recueil par le titre en usage aujourd'hui chez les Népâlais, tandis que les manuscrits copiés sur des originaux anciens, reproduisent exclusivement le véritable titre de la collection.

Ce titre est donc *Pradjñâ pâramitâ*, et il doit signifier « La perfection de « la sagesse; » mais quelque clair que semble être le sens de cette expression, la formation n'en est cependant pas régulière, et je ne sache pas que le mot *pâramitâ* soit jamais employé dans les ouvrages brâhmaniques avec le sens de *perfection*. Ce mot en effet est le féminin de l'adjectif *pâramita* signifiant: « celui qui est allé à l'autre rive, transcendant; » mais ce n'est ni ce ne peut être un substantif. Or c'est comme substantif que l'emploient les Buddhistes, non-seulement ceux du Nord, mais aussi ceux du Sud, puisqu'ils comptent plusieurs *Pâramitâs*, celle de l'aumône, de la charité et de plusieurs autres vertus dont j'ai déjà donné les noms. Peut-être le mot de *pâramitâ* se rapporte-t-il à quelque terme sous-entendu, comme celui de *Buddhi*, « l'Intelligence, » par exemple, de sorte qu'on devrait traduire les noms des diverses perfections de cette manière : « [l'Intelligence] parvenue « à l'autre rive de la sagesse, de l'aumône, de la charité, » et ainsi des autres[2]. Je ne donne cependant cette explication que comme une conjecture

[1] *Analys. of the Kah-gyur*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 375.

[2] Les Tibétains, comme les Mongols, font du terme de *pâramitâ* un participe signifiant « qui « est parvenu à l'autre rive. » (Csoma, *Asiat. Res.* t. XX, p. 393. Schmidt, *Mém. de l'Acad. des*

que je ne pourrais appuyer du témoignage d'aucun texte positif, parce que je n'ai à ma disposition aucun commentaire de la Pradjñâ. Je dirai seulement que l'expression de *pâramitâ* une fois introduite dans la langue avec l'ellipse que je suppose, a pu y rester et y prendre par extension la valeur d'un substantif, à cause de sa ressemblance extérieure avec un nom abstrait, tel que ceux qu'on forme au moyen de la syllabe *tâ*, formative bien connue des noms de qualité.

Les quatre sections de la Pradjñâ pâramitâ en cent mille articles, et l'édition abrégée du même ouvrage en vingt-cinq mille, ne sont pas les seuls traités philosophiques auxquels s'applique ce titre de *Pradjñâ*. On en cite encore deux autres rédactions, l'une en dix-huit mille articles, l'autre en dix mille, qui passent la première pour l'abrégé de la rédaction en cent mille, la seconde pour l'extrait de la rédaction en vingt-cinq mille articles[1]. Enfin la collection se termine par une rédaction plus courte en huit mille stances, celle-là même que je citais en commençant, et pour laquelle les Népâlais paraissent réserver spécialement le titre de *Pradjñâ pâramitâ*[2]. Je dis rédaction plus courte, pour ne rien décider sur la question de savoir, si, comme le veulent les Tibétains, ce n'est qu'un abrégé des collections plus amples,

sciences de Saint-Pétersbourg, t. II, p. 14.) Mais ils se débarrassent dans leurs traductions de la difficulté que fait naître le genre du terme *pâramitâ*. Je crois faire plaisir au lecteur en transcrivant ici deux autres explications de ce mot difficile que je dois à M. Théod. Goldstuecker, avec lequel je m'étais entretenu à ce sujet. « La première explication que je propose consiste à regarder *pâramitâ* comme un substantif abstrait en *tâ*, dérivé de *pradjñâ pârami*, composé *tatpuracha*, dont la dernière partie serait alors formée, avec *vrĭddhi* de la première syllabe, par l'affixe *i* ou *in*, lequel ne sert, suivant Pâṇini, qu'à la dérivation de patronymiques. Dans ce cas, *Pârami* signifierait un descendant de Parama; et si ce dernier mot pouvait passer pour une dénomination de Buddha, le sens du composé abstrait serait: la Pradjñâ ou science suprême, qui est une fille du Buddha. Cependant cette explication me paraît tant soit peu artificielle, et je demanderais plutôt s'il n'y aurait pas lieu de regarder *pradjñâ* et *pâramitâ* comme deux mots distincts : La science qui est arrivée au-dessus de tous les doutes : car je crois qu'il n'y a aucune difficulté à se servir de *pâra* de cette manière absolue, quand l'équivoque devient impossible. » Cette dernière explication n'est pas très-éloignée, comme on le voit, de celle que je propose; seulement je sous-entends *Buddhi* au lieu de *Pradjñâ;* quant à la première, je pense avec M. Goldstuecker, qu'on ne pourrait la défendre. Je n'en crois pas moins que *Pâramitâ* est considéré par les auteurs buddhistes comme un substantif, et je me trouve confirmé dans cette hypothèse par le mot *Pâramî*, qui en pâli est synonyme de *Pâramitâ*.

[1] Csoma, *Anal. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 394. *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 376.

[2] Hodgson, *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 427.

ou si au contraire cette édition est, comme le prétendent les Népâlais, l'ouvrage primitif dont les autres ne seraient que des développements[1]. Il ne faut pas oublier non plus le *Vadjra tchhêdika,* qui est un extrait plus condensé encore de toute la doctrine contenue dans la Pradjñâ pâramitâ; c'est le livre que M. Schmidt, ainsi que je l'ai dit au commencement de ce volume, a traduit du tibétain et inséré dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.

Le morceau qu'on va lire est emprunté à la Pradjñâ pâramitâ en huit mille articles, c'est-à-dire à la rédaction que les Népâlais regardent comme la plus ancienne. Je l'ai extrait du premier chapitre, parce qu'il m'a paru indiquer, plus nettement que tout autre, la tendance générale de ce recueil. J'ai comparé ce passage avec la partie correspondante de la Pradjñâ pâramitâ en cent mille articles, et je puis affirmer que la doctrine est identique dans ces deux recueils. Ce que je dis du premier chapitre s'applique également à l'ensemble des deux ouvrages. J'ai traduit, pour mon usage personnel, presque toute la Pradjñâ en huit mille articles, et j'en ai comparé une portion considérable avec la rédaction la plus étendue en cent mille stances. Or j'ai trouvé dans les deux recueils les mêmes sujets, traités exactement de la même manière, souvent dans les mêmes termes. La différence de la rédaction la plus considérable à la rédaction la plus courte n'est guère que dans le développement et dans la répétition fastidieuse de formules, qui dans la rédaction en huit mille articles sont parfois abrégées.

« Dans cette assemblée, Bhagavat s'adressa ainsi au respectable Subhûti le Sthavira : Déploie ta vigueur, ô Subhûti, en commençant par la Perfection de la sagesse pour les Bôdhisattvas Mahâsattvas[2], afin que les Bôdhisattvas la pénètrent entièrement. Alors cette réflexion vint à l'esprit du respectable Çâriputtra : Est-ce que le respectable Sthavira Subhûti enseignera la Perfection de la sagesse aux Bôdhisattvas en déployant la force de l'énergie de sa sagesse propre et personnelle, et par la bénédiction de cette force même, ou bien le fera-t-il par la puissance du Buddha? Alors le respectable Subhûti connaissant avec sa pensée, grâce à la puissance

[1] Hodgson, *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 424.

[2] L'épithète de *Mahasattva*, qui signifie « grand être, ou grande créature, » est toujours jointe, dans les collections de la Pradjñâ et dans les Sûtras développés, au titre de Bôdhisattva; je me suis cru dispensé de la répéter dans cette traduction.

du Buddha, la pensée et la réflexion qui s'élevaient dans l'esprit du respectable Çâradvatî puttra, lui parla en ces termes : Tout ce que les Auditeurs de Bhagavat disent, ô Çâriputtra[1], tout ce qu'ils montrent, tout ce qu'ils enseignent, tout ce qu'ils développent, tout ce qu'ils expliquent, tout ce qu'ils élucident, tout cela doit être reconnu comme l'effet de la force virile du Tathâgata. Pourquoi cela? C'est que quand ils apprennent l'exposition de la Loi qui est enseignée par le Tathâgata, ils la voient face à face, ils la possèdent avec son caractère de Loi; et quand ils l'ont vue face à face avec ce caractère et qu'ils la possèdent, tout ce qu'ils disent, tout ce qu'ils montrent, tout ce qu'ils enseignent, tout ce qu'ils développent, tout ce qu'ils expliquent, tout ce qu'ils élucident, tout cela est d'accord avec le caractère de Loi que possède l'enseignement de la Loi fait par le Tathâgata. Ainsi s'explique, ô Çâriputtra, comment il se fait que ces fils de famille en enseignant ce qui a le caractère de Loi, ne sont pas en contradiction avec ce qui a ce caractère.

« Alors Subhûti, grâce à la puissance du Buddha, parla ainsi à Bhagavat: Quand Bhagavat a dit : Déploie ta vigueur, ô Subhûti, en commençant par la Perfection de la sagesse pour les Bôdhisattvas, afin que les Bôdhisattvas la pénètrent entièrement, il s'est servi du terme de *Bôdhisattva Mahâsattva.* Mais qu'est-ce, ô Bhagavat, que ce nom de l'être qu'on appelle *Bôdhisattva Mahâsattva?* Je ne vois pas, ô Bhagavat, l'être qu'on nomme *Bôdhisattva;* je ne vois pas davantage l'être qu'on désigne par le nom de « Perfection de la « sagesse. » Ne voyant donc, ô Bhagavat, ni Bôdhisattva, ni être de Bôdhisattva, ne comprenant pas, ne saisissant pas cela; ne voyant pas, ne comprenant pas, ne saisissant pas davantage la Perfection de la sagesse, qu'est-ce que le Bôdhisattva que je dois instruire, et qu'est-ce que la Perfection de la sagesse dans laquelle je dois l'instruire? Cependant, ô Bhagavat, si pendant qu'on parle, qu'on expose et qu'on enseigne comme je viens de le faire, la pensée du Bôdhisattva ne se dissout pas, ne se fond pas, ne s'affaisse pas, n'éprouve pas de faiblesse; si elle ne recule pas, si son esprit ne recule pas vaincu, s'il ne s'effraye pas, s'il ne craint pas, s'il n'éprouve pas de terreur, c'est là le Bôdhisattva même qu'il faut instruire dans la Perfection de la sagesse; c'est là ce qu'il faut reconnaître pour la Perfection

[1] C'est le nom le plus ordinaire de ce célèbre disciple de Çâkya; celui de *Çâradvatî puttra* en est un synonyme.

de la sagesse du Bôdhisattva; c'est là enfin l'enseignement même de la Perfection de la sagesse. Quand le Bôdhisattva est ainsi établi, alors a lieu cet enseignement, cette instruction.

« Encore autre chose, ô Bhagavat. Le Bôdhisattva qui marche dans la Perfection de la sagesse, qui la comprend, doit étudier de telle manière, qu'en étudiant il ne s'enorgueillisse pas de posséder la pensée de la Bôdhi, ou de l'Intelligence d'un Buddha. Pourquoi cela? C'est qu'alors même cette pensée est une non-pensée; la nature de la pensée est celle de la lumière (?).

« Alors Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Mais, Subhûti, est-ce qu'il y a une pensée qui soit une non-pensée? Cela dit, Subhûti parla ainsi à Çâriputtra : Mais, Çâriputtra, dans l'état de non-pensée, est-ce qu'il se trouve, est-ce qu'il existe réalité ou non-réalité? Çâriputtra répondit : Ni réalité, ni absence de réalité, ô Subhûti.—Si donc, ô Çâriputtra, dans l'état de non-pensée il n'existe et ne se trouve ni réalité, ni absence de réalité, ne vois-tu pas la réponse qui convient à l'objection qu'a faite le respectable Çâriputtra, quand il a dit : Est-ce qu'il y a une pensée qui soit une non-pensée? Cela dit, Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Mais quel est, ô Subhûti, l'état de non-pensée? L'état de non-pensée, reprit Subhûti, est immuable, ô Çâriputtra, il est indiscutable.

« Alors Çâriputtra exprima son assentiment à Subhûti : Bien, bien, Subhûti; il est bien que tu aies été désigné par Bhagavat comme le chef des Religieux qui vivent dans l'absence de toute corruption. C'est pourquoi le Bôdhisattva doit être reconnu à ce qu'il est incapable de se détourner de l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Le Bôdhisattva doit être reconnu comme n'étant pas privé de la Perfection de la sagesse. Celui même qui désire s'instruire pour arriver au rang d'Auditeur, doit écouter, apprendre, retenir, réciter, comprendre, promulguer la Perfection de la sagesse même. Il faut qu'il s'instruise dans cette Perfection de la sagesse; il faut qu'il y applique ses efforts. Celui même qui désire s'instruire pour arriver au rang de Pratyêka Buddha, doit écouter, apprendre, retenir, réciter, comprendre, promulguer la Perfection de la sagesse même; il faut qu'il s'instruise dans cette Perfection de la sagesse; il faut qu'il y applique ses efforts. Celui même qui désire s'instruire, pour arriver au rang de Bôdhisattva, doit écouter, [etc. comme plus haut, jusqu'à :] pro-

mulguer la Perfection de la sagesse même. Il faut que celui qui est doué de l'habile emploi des moyens y applique ses efforts, pour arriver à la compréhension de toutes les conditions des Bôdhisattvas. Pourquoi cela? Parce que c'est dans la Perfection de la sagesse même que sont enseignées avec étendue toutes les conditions que le Bôdhisattva doit étudier, auxquelles il doit appliquer ses efforts. Celui même qui désire s'instruire pour arriver à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli, doit écouter, [etc. comme plus haut, jusqu'à :] promulguer la Perfection de la sagesse même. Il faut que celui qui est doué de l'habile emploi des moyens, y applique ses efforts, pour arriver à la compréhension de toutes les conditions d'un Buddha. Pourquoi cela? Parce que c'est dans la Perfection de la sagesse même que sont enseignées avec étendue toutes les conditions d'un Buddha, qu'un Bôdhisattva doit étudier, auxquelles il doit appliquer ses efforts.

« Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Pour moi, Bhagavat, je ne connais pas, je ne comprends pas, je ne saisis pas ce nom même de Bôdhisattva; je ne connais pas, je ne comprends pas, je ne saisis pas davantage la Perfection de la sagesse. Or dans cette ignorance où je me trouve sur le nom de Bôdhisattva et sur la Perfection de la sagesse, quel est le Bôdhisattva que je dois instruire, et qu'est-ce que la Perfection de la sagesse que je dois lui enseigner, que je dois lui apprendre? Ce serait de ma part, ô Bhagavat, une mauvaise action, si ne connaissant pas, ne comprenant pas, ne saisissant pas la chose même, je me contentais pour l'expliquer du nom seul qu'elle porte, celui de Bôdhisattva. Il y a plus, ô Bhagavat, ce nom même n'est ni stable, ni non stable; il n'est ni instable, ni non instable. Pourquoi cela? Parce que ce nom n'a pas d'existence. C'est de cette manière qu'il n'est ni stable, ni non stable, ni instable, ni non instable. — Si pendant que cette profonde Perfection de la sagesse est dite, exposée, enseignée au Bôdhisattva, sa pensée ne se dissout pas, ne se fond pas, ne s'affaisse pas, n'éprouve pas de faiblesse, ne recule pas; si son esprit ne recule pas vaincu, s'il ne s'effraye pas, s'il ne craint pas, s'il n'éprouve pas de terreur, ce Bôdhisattva qui doit à la pratique de la réflexion ses dispositions favorables, doit être reconnu comme n'étant pas séparé de la Perfection de la sagesse. Établi sur le terrain d'un Bôdhisattva incapable de se détourner de son but, il est bien établi de manière à ne l'être réellement pas.

« Encore autre chose, ô Bhagavat. Le Bôdhisattva qui marche dans la Perfection de la sagesse, qui la médite, ne doit pas s'arrêter à la forme, non plus qu'à la sensation, non plus qu'à l'idée, non plus qu'aux concepts, non plus qu'à la connaissance. Pourquoi cela? C'est que s'il s'arrête à la forme, il marche dans la notion que la forme existe, il ne marche pas dans la Perfection de la sagesse. Et de même s'il s'arrête à la sensation, à l'idée, aux concepts, à la connaissance, il marche dans la notion que tout cela existe; il ne marche pas dans la Perfection de la sagesse. Pourquoi cela? C'est que celui qui marche dans la notion ne saisit pas la Perfection de la sagesse, n'y applique pas ses efforts, ne l'accomplit pas entièrement. N'accomplissant pas entièrement la Perfection de la sagesse, il ne parviendra pas à l'omniscience, parce qu'il saisit ce qui n'est pas saisi. Pourquoi cela? C'est que dans la Perfection de la sagesse, la forme n'est pas saisie, et qu'il en est de même de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance, toutes choses qui ne sont pas saisies dans la Perfection de la sagesse. Or cet état de la forme de n'être pas saisie, ce n'est pas la forme; et il en est de même de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance. La Perfection de la sagesse elle-même n'est pas saisie; car c'est ainsi que le Bôdhisattva doit marcher dans la Perfection de la sagesse. C'est là ce qu'on appelle La méditation qui ne saisit aucune condition; méditation immense, placée avant [toutes les autres], incommensurablement certaine, et qui n'est propre ni aux Auditeurs, ni aux Pratyêka Buddhas réunis.

« L'omniscience elle-même n'est pas saisie; car elle n'a pas de caractères par lesquels on la puisse saisir. Si elle était saisissable par quelque caractère, le mendiant portant un chapelet n'y aurait pas foi; car le mendiant portant un chapelet qui a des dispositions favorables pour l'omniscience, est, suivant le degré de sa foi, instruit dans une science partielle. Une fois qu'il est instruit, il ne saisit pas la forme, non plus que la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance; et il ne se complaît pas avec plaisir et bonheur à y voir la science. Il ne reconnaît pas la science pour celle de la forme intérieure; il ne la reconnaît pas pour celle de la forme extérieure; il ne la reconnaît pas pour celle de la forme extérieure et intérieure; il ne la reconnaît pas pour celle de toute autre chose que la forme. De la même manière il ne reconnaît pas la science pour celle de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance intérieure, non plus que pour celle de ces conditions extérieures,

non plus que pour celle de ces conditions intérieures et extérieures, non plus que pour celle de toute autre chose que ces conditions. — Dans la précédente énumération le terme de *mendiant portant un chapelet* est qualifié de *favorablement disposé*. Or c'est lorsqu'il a, toujours en proportion de sa foi, pris pour autorité ce qui a le caractère de Loi, qu'il est dit favorablement disposé pour l'omniscience. Par un tel homme aucune condition n'est saisie; s'il lui arrive d'en saisir une, cette condition quelle qu'elle soit n'est pas apparente. Et il ne se glorifie pas d'être arrivé au Nirvâṇa.

« Voilà, ô Bhagavat, ce qu'il faut reconnaître pour la Perfection de la sagesse du Bôdhisattva. Cette Perfection consiste en ce qu'il ne saisit pas la forme, et de même en ce qu'il ne saisit pas la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance. Cependant il n'est pas parvenu pour cela, dans le cours [de l'existence où il se trouve], au Nirvâṇa complet, parce qu'il n'a pas acquis les dix forces d'un Tathâgata, les quatre intrépidités d'un Tathâgata, les dix-huit conditions distinctes d'un Buddha. Aussi est-ce là, ô Bhagavat, ce qu'il faut reconnaître pour la Perfection de la sagesse du Bôdhisattva Mahâsattva.

« Encore autre chose, ô Bhagavat. Le Bôdhisattva qui marche dans la Perfection de la sagesse, qui la médite, doit penser, doit réfléchir ainsi : Qu'est-ce que cette Perfection de la sagesse, et à qui appartient-elle? Eh quoi? est-ce que la Perfection de la sagesse serait une condition qui n'existe pas, qui ne se trouve pas? Si pensant et réfléchissant ainsi, l'esprit du Bôdhisattva ne se dissout pas, ne se fond pas, [etc. comme plus haut, jusqu'à:] s'il n'éprouve pas de terreur, ce Bôdhisattva doit être reconnu comme n'étant pas privé de la Perfection de la Sagesse.

« Alors Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Pourquoi donc, Subhûti, le Bôdhisattva doit-il être reconnu comme n'étant pas privé de la Perfection de la sagesse, quand la forme est privée de la propre nature de forme, et qu'il en est de même de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance, qui tous sont privés de nature propre; quand l'omniscience ellemême est privée de la nature propre d'omniscience?

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Çâriputtra : C'est cela, Çâriputtra, c'est cela même. Oui, la forme est privée de la nature propre de forme; et il en est de même de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance, qui sont tous privés de nature propre. De même, ô Çâriputtra, la Perfec-

tion de la sagesse elle-même est privée de nature propre, et il en est ainsi de l'omniscience. La Perfection de la sagesse est privée des attributs de Perfection de la sagesse. L'attribut lui-même est privé de la nature propre d'attribut. Le sujet lui-même est privé de la nature propre de sujet. La nature propre elle-même est privée des attributs de nature propre.

« Cela dit, Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Est-ce que le Bôdhisattva, ô Subhûti, qui étudiera ainsi, parviendra jusqu'à l'omniscience ? Oui, Çâriputtra, répondit Subhûti ; c'est cela même ; le Bôdhisattva qui étudiera ceci, parviendra jusqu'à l'omniscience. Pourquoi cela ? C'est que, ô Çâriputtra, toutes les conditions sont non-produites, increées. Le Bôdhisattva, ô Çâriputtra, qui marche dans cette conviction, s'approche de l'omniscience. A mesure qu'il s'approche de l'omniscience, alors s'approche en proportion, pour la maturité des créatures, la perfection du corps et de l'esprit, la perfection des attributs, la perfection de la terre du Buddha, et [l'état de] Buddha lui-même. C'est ainsi, ô Çâriputtra, que le Bôdhisattva marchant dans la Perfection de la sagesse s'approche de l'omniscience.

« Encore autre chose. Subhûti commençant par le Bôdhisattva, parla ainsi : Le Bôdhisattva marche dans le signe, s'il marche dans la forme, s'il marche dans le signe de la forme, s'il marche en disant : La forme est le signe, s'il marche dans la production de la forme, s'il marche dans la cessation de la forme, s'il marche dans la destruction de la forme, s'il marche en disant : La forme est vide, s'il marche en disant : Je marche, s'il marche en disant : Je suis Bôdhisattva ; enfin dans le fait même de concevoir cette idée : Je suis Bôdhisattva, il marche. Et de la même manière il marche dans le signe, s'il marche dans la sensation, dans l'idée, dans les concepts, dans la connaissance, s'il marche dans le signe de la connaissance, s'il marche en disant : La connaissance est le signe, s'il marche dans la production de la connaissance, s'il marche dans la cessation de la connaissance, s'il marche dans la destruction de la connaissance, s'il marche en disant : La connaissance est vide, s'il marche en disant : Je marche, s'il marche en disant : Je suis Bôdhisattva ; enfin dans le fait même de concevoir cette idée, il marche. S'il fait cette réflexion : Celui qui marche ainsi, marche certainement dans la Perfection de la Sagesse, celui-là la médite, il marche dans le signe. Or ce Bôdhisattva doit être reconnu comme ne possédant pas l'habileté des moyens.

« Alors Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Mais comment, ô Subhûti, le Bôdhisattva marche-t-il, quand il marche dans la Perfection de la sagesse ? Cela dit, Subhûti parla ainsi à Çâriputtra : Si le Bôdhisattva, ô Çâriputtra, ne marche ni dans la forme, ni dans le signe de la forme, ni en disant : La forme est le signe; s'il ne marche ni dans la production de la forme, ni dans la cessation de la forme, ni dans la destruction de la forme, ni en disant : La forme est vide, ni en disant : Je marche, ni en disant : Je suis Bôdhisattva; si enfin il ne marche pas dans la conception même de cette idée : Je suis Bôdhisattva ; de même, s'il ne marche pas dans la sensation, dans l'idée, dans les concepts, dans la connaissance; s'il ne marche pas dans le signe de la connaissance, s'il ne marche pas en disant : La connaissance est le signe; s'il ne marche pas dans la production de la connaissance, dans la cessation de la connaissance, dans la destruction de la connaissance; s'il ne marche pas en disant : La connaissance est vide, en disant : Je marche, en disant : Je suis Bôdhisattva; s'il ne fait pas cette réflexion : Celui qui marche ainsi, marche certainement dans la Perfection de la sagesse, il la médite, si, dis-je, il marche ainsi, il marche dans la Perfection de la sagesse; car en marchant de cette manière, il ne porte pas ce jugement : Je marche, ni celui-ci : Je ne marche pas, ni celui-ci : Je marche et je ne marche pas, ni celui-ci : Je ne marche pas et je ne suis pas non marchant; il ne porte pas ce jugement : Je marcherai, ni celui-ci : Je ne marcherai pas, ni celui-ci : Je marcherai et je ne marcherai pas, ni celui-ci : Je ne marcherai pas et je ne serai pas non marchant. Pourquoi cela ? C'est que toutes ces conditions quelles qu'elles soient sont non perçues, non acceptées par lui. C'est là ce qu'on appelle La méditation du Bôdhisattva qui n'accepte aucune condition; méditation immense, placée avant [toutes les autres], incommensurablement certaine, et qui n'est propre ni aux Çrâvakas, ni aux Pratyêka Buddhas réunis. Le Bôdhisattva qui pratique cette méditation, parvient rapidement à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli.

« Alors Subhûti le Sthavira, grâce à la puissance du Buddha, parla ainsi : Il a entendu, ô Bhagavat, de la bouche des anciens Tathâgatas vénérables, parfaitement et complétement Buddhas, la prédiction qui lui annonce qu'il obtiendra l'état suprême de Buddha parfaitement accompli, le Bôdhisattva qui se livre à cette méditation. Il n'aperçoit pas cette méditation

même, il n'en est pas orgueilleux. Je suis livré à la méditation, j'obtiendrai la méditation, j'obtiens la méditation, j'ai obtenu la méditation, sont des réflexions qui n'existent pas pour lui, aucunement, d'aucune manière, en aucune façon, absolument pas.

« Cela dit, Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Peut-elle être montrée, ô Subhûti, la méditation à laquelle se livre le Bôdhisattva qui a entendu de la bouche des Tathâgatas vénérables, parfaitement et complétement Buddhas, la prédiction qui lui annonce qu'il obtiendra l'état suprême de Buddha parfaitement accompli? Subhûti répondit : Non, Çâriputtra. Pourquoi cela? C'est que ce fils de famille ne connaît pas cette méditation même, qu'il n'en a pas l'idée. Çâriputtra reprit : Ne dis-tu pas, Subhûti, qu'il ne la connaît pas, qu'il n'en a pas l'idée? Oui, Çâriputtra, je le dis, répondit Subhûti; il ne la connaît pas, il n'en a pas l'idée. Pourquoi cela? C'est parce que cette méditation n'existe pas, qu'il ne la connaît pas, qu'il n'en a pas l'idée.

« Alors Bhagavat témoigna son assentiment à Subhûti en disant : Bien, bien, Subhûti; c'est cela, Subhûti, c'est cela même. Il est bien que, grâce à la puissance du Buddha, tu déploies ton énergie et que tu enseignes grâce à la bénédiction du Tathâgata. Voilà ce que le Bôdhisattva doit étudier ainsi. Pourquoi cela? C'est que le Bôdhisattva qui étudie ainsi, étudie la Perfection de la sagesse.

« Alors Çâriputtra parla ainsi à Bhagavat : Le Bôdhisattva qui étudie ainsi, ô Bhagavat, étudie-t-il la Perfection de la sagesse? Cela dit, Bhagavat parla ainsi à Çâriputtra : Le Bôdhisattva qui étudie ainsi, étudie la Perfection de la sagesse. Cela dit, Çâriputtra parla ainsi à Bhagavat : Le Bôdhisattva qui étudie ainsi, quelle condition étudie-t-il? Cela dit, Bhagavat parla ainsi à Çâriputtra : Le Bôdhisattva, ô Çâriputtra, qui étudie ainsi, n'étudie aucune condition. Pourquoi cela? C'est que les conditions, ô Çâriputtra, n'existent pas telles que le croient, en s'y attachant, les hommes ordinaires et ignorants qui ne sont pas instruits. Çâriputtra dit : Comment donc existent-elles, ô Bhagavat? Elles existent, ô Çâriputtra, reprit Bhagavat, de telle manière qu'elles n'existent réellement pas. Et comme elles n'existent pas, à cause de cela on les appelle *Avidyâ*, c'est-à-dire ce qui n'existe pas, ou l'ignorance. C'est à cela que s'attachent les hommes ordinaires et ignorants qui ne sont pas instruits. Ils se représentent

comme existantes toutes les conditions dont aucune n'existe. Quand ils se les sont représentées ainsi, alors enchaînés à deux limites, ils ne connaissent pas, ils ne voient pas les conditions. C'est pourquoi ils se représentent comme existantes toutes les conditions dont aucune n'existe. Quand ils se les sont représentées ainsi, ils s'attachent à deux limites. Une fois attachés ainsi, et ayant conçu l'idée de l'enchaînement des causes et des effets, ils se représentent des conditions passées, des conditions futures et des conditions présentes. Après qu'ils se les sont représentées ainsi, ils s'attachent au nom et à la forme. C'est comme cela qu'ils se représentent toutes les conditions dont aucune n'existe. Se représentant comme existantes toutes les conditions dont aucune n'existe, ils ne connaissent pas, ils ne voient pas le vrai chemin. Ne connaissant pas, ne voyant pas le vrai chemin, ils ne sortent pas de la réunion des trois mondes; ils ne connaissent pas le vrai but; aussi vont-ils au nombre de ceux qu'on nomme ignorants; ils ne croient pas à la vraie loi. C'est pourquoi, Çâriputtra, les Bôdhisattvas ne s'attachent à aucune condition.

« Cela dit, Çâriputtra parla ainsi à Bhagavat : Le Bôdhisattva qui apprend ainsi, ô Bhagavat, apprend-il l'omniscience? Bhagavat dit : Le Bôdhisattva ô Çâriputtra, qui apprend ainsi, apprend l'omniscience elle-même. Le Bôdhisattva, ô Çâriputtra, qui apprend ainsi, apprend toutes les conditions. Le Bôdhisattva, ô Çâriputtra, qui apprend ainsi, apprend l'omniscience, s'approche de l'omniscience, doit parvenir à l'omniscience.

« Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Si quelqu'un, ô Bhagavat, fait la question suivante : Est-ce qu'un homme produit d'une illusion magique apprendra l'omniscience, s'approchera de l'omniscience, parviendra à l'omniscience, de quelle manière, ô Bhagavat, faudra-t-il répondre à cette question? Cela dit, Bhagavat parla ainsi à Subhûti : Je t'interroge toi-même là-dessus, ô Subhûti; explique la chose comme tu pourras. Bien, Bhagavat, répondit Subhûti, qui se mit à écouter, et Bhagavat parla ainsi : Que te semble de ceci, ô Subhûti? L'illusion est-elle une chose, et la forme une autre chose? L'illusion est-elle une chose, et la sensation une autre; l'idée une autre, les concepts une autre, la connaissance une autre? Subhûti répondit : Non, Bhagavat; non, l'illusion n'est pas une chose, et la forme une autre chose. La forme même est l'illusion, et l'illusion même est la forme. Non, Bhagavat, l'illusion n'est pas une chose, et la sensation une

autre, l'idée une autre. La sensation, l'idée et les concepts mêmes, ô Bhagavat, sont l'illusion; l'illusion même est la sensation, l'idée et les concepts. Non, Bhagavat, l'illusion n'est pas une chose, et la connaissance une autre chose. La connaissance même, ô Bhagavat, est l'illusion; l'illusion même, ô Bhagavat, est la connaissance. Bhagavat dit : O Subhûti, est-ce dans les cinq attributs, causes de la conception[1], qu'existe l'idée, la connaissance, l'admission, la notion de ce qu'on appelle Bôdhisattva?

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Oui sans doute, Bhagavat, oui sans doute, Sugata. C'est pour cela, ô Bhagavat, que le Bôdhisattva qui apprend la Perfection de la sagesse, doit apprendre l'état suprême de Buddha parfaitement accompli, comme s'il était un homme produit

[1] Ces cinq attributs sont ce qu'on appelle les *Skandhas* ou *agrégats*, savoir : la forme, la sensation, l'idée, les concepts et la connaissance, sur lesquels je reviendrai plus bas. Je montrerai, dans mon analyse des termes métaphysiques du Buddhisme, que les cinq *Skandhas* embrassent les divers accidents du fait de la connaissance, conçu à la manière des Buddhistes, depuis ce qui lui donne occasion, la forme, jusqu'au fait de la connaissance même. Je conviens dès à présent, que le terme *attribut* est fort imparfait, et je dirai plus bas comment celui de *moyen, appui* paraît mieux répondre à une des idées que les Buddhistes se font du mot *Skandha*. Cependant, considérés d'une manière générale, les cinq *Skandhas* sont des attributs intellectuels du sujet, qui se complète avec les cinq sens et les six éléments matériels, ainsi que le prouve un passage capital du Pûrṇa avadâna. (Ci-dessus, sect. III, p. 273.) Les *Skandhas* constituent dans l'homme ce que j'appellerai le domaine de la connaissance ou de l'esprit, et c'est pour cela que je les considère comme des attributs intellectuels. Mais la difficulté n'est pas là tout entière; le mot *skandha* est employé par notre texte en composition avec celui d'*upâdâna*, de cette manière *Upâdâna skandha*, et alors il faut déterminer, 1° le rapport de ces deux termes entre eux, 2° la signification de celui qui est placé le premier, c'est-à-dire d'*upâdâna*. Quant à la première question, j'en trouve deux solutions dans le commentaire de l'Abhidharma kôça : « On appelle *Upâdâna skandhas*, les *Skandhas* ou « attributs qui sont produits par l'*Upâdâna* (la « caption ou la conception). C'est un composé « de l'espèce de ceux dans lesquels le terme du « milieu est supprimé, de cette manière : *Upâ-* « *dâna* [*sañbhûtâḥ*] *skandhâḥ*, c'est-à-dire les « attributs produits par la conception. C'est « comme quand on appelle *feu de gazon*, un feu « produit par du gazon; *feu de paille*, un feu « produit par de la paille. » (*Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 18 *b*.) Voici maintenant la seconde solution, celle que préfère le commentateur : « *Upâdâna skandhâḥ* désigne les attributs qui « sont l'origine ou la cause de la caption ou de « la conception, comme quand on dit : *un arbre* « *à fleurs et à fruits*. L'arbre qui est l'origine ou « la cause des fleurs et des fruits, se nomme « arbre à fleurs et à fruits. » (*Ibid.* f. 18 *b*.) Il ne résulte aucunement de là, selon moi, que *skandha* signifie *cause;* l'idée de cause est au contraire sous-entendue entre les deux idées exprimées par les deux termes *skandha* et *upâdâna;* c'est comme si l'on disait : les *Skandhas* ou attributs qui servent ou qui aboutissent à l'*Upâdâna*. Ce dernier terme sera expliqué plus bas.

par une illusion magique. Pourquoi cela? C'est qu'il faut tenir, ô Bhagavat, pour l'homme produit par une illusion magique, ce qu'on appelle les cinq attributs causes de la conception. Et pourquoi cela? Parce que Bhagavat a dit que la forme était semblable à une illusion. Or la forme, c'est la réunion des cinq sens, et celle des cinq attributs. C'est que Bhagavat a dit que la sensation, l'idée et les concepts étaient semblables à une illusion. C'est que Bhagavat a dit que la connaissance était semblable à une illusion. Or la connaissance, c'est la réunion des cinq sens et celle des cinq attributs. Est-ce que, ô Bhagavat, les Bôdhisattvas nouvellement entrés dans leur véhicule, en entendant cette démonstration, ne s'effrayeront pas, ne craindront pas, ne concevront pas de terreur? Bhagavat répondit : Si les Bôdhisattvas, ô Subhûti, nouvellement entrés dans leur véhicule, tombent dans les mains d'un ami du péché, ils s'effrayeront, ils craindront, ils éprouveront de la terreur. Mais si les Bôdhisattvas, ô Subhûti, nouvellement entrés dans leur véhicule, tombent dans les mains d'un ami de la vertu, ils ne s'effrayeront pas, ils ne craindront pas, ils n'éprouveront pas de terreur.

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Quels sont ceux, ô Bhagavat, qu'on doit reconnaître comme des amis de la vertu pour le Bôdhisattva? Bhagavat répondit : Ce sont ceux qui l'instruisent et le forment dans les Perfections, et ceux qui lui font voir les œuvres de Mâra, en lui disant : Ainsi doivent être reconnues les fautes de Mâra, ce sont là les fautes de Mâra; ainsi doivent être reconnues les œuvres de Mâra, ce sont là ses œuvres; il faut qu'après les avoir reconnues, tu les évites. Voilà, ô Subhûti, ceux qu'on doit reconnaître comme des amis de la vertu pour un Bôdhisattva qui est revêtu de la grande cuirasse, qui est entré dans le grand véhicule, qui est monté sur le grand véhicule.

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Quand Bhagavat a dit : Voilà ceux qu'il faut reconnaître comme des amis de la vertu pour le Bôdhisattva qui est revêtu de la grande cuirasse, qui est entré dans le grand véhicule, qui est monté sur le grand véhicule; et quand il a prononcé le nom de Bôdhisattva, quel est alors, ô Bhagavat, l'être nommé *Bôdhisattva?*

« Cela dit, Bhagavat parla ainsi à Subhûti : Ce n'est pas un être, ô Subhûti, que celui qui se nomme Bôdhisattva. Pourquoi cela? C'est que le Bôdhisattva, ô Subhûti, apprend à se détacher de toutes les conditions.

Arrivé au détachement de toutes les conditions qui résulte pour lui de ce qu'il les reconnaît, le Bôdhisattva parvient à l'état suprême de Buddha parfaitement accompli. Arrivé alors à la perfection qui résulte pour lui de l'état de Bôdhi, il est appelé de ce nom de Bôdhisattva. Subhûti reprit : Mais Bhagavat a dit : le Bôdhisattva Mahâsattva ; or pourquoi nomme-t-on cet être ainsi? Bhagavat répondit : On dit : Il obtiendra le premier rang dans la grande masse des créatures, dans le grand corps des créatures ; c'est pour cela qu'il est nommé Bôdhisattva Mahâsattva.

« Alors Çâriputtra parla ainsi à Bhagavat : J'aurai le courage, ô Bhagavat, de dire pour quelle raison on appelle cet être Bôdhisattva Mahâsattva. Bhagavat répondit : Aie le courage, ô Çâriputtra, de dire ce que tu crois maintenant en son temps. Le respectable Çâriputtra reprit : Il enseignera la Loi pour détruire ces grandes doctrines et d'autres encore, savoir la doctrine du moi, celle des créatures, celle de la vie, celle de l'individualité, celle de la naissance, celle de la destruction, celle de l'interruption, celle de l'éternité, celle du corps ; c'est pour cette raison que cet être est appelé Bôdhisattva Mahâsattva.

« Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : J'aurai aussi le courage, ô Bhagavat, de dire pour quelle raison on appelle cet être Bôdhisattva Mahâsattva. Bhagavat répondit : Aie le courage, ô Subhûti, de dire ce que tu crois maintenant en son temps. Subhûti reprit : La pensée de la Bôdhi qui est celle de l'omniscience, qui est une pensée exempte d'imperfections, dissemblable, dissemblable et semblable, qui n'est propre à aucun Çrâvaka ni à aucun Pratyêka Buddha, est une pensée à laquelle il n'est ni attaché ni enchaîné. Pourquoi cela? C'est que la pensée de l'omniscience est exempte d'imperfections, est absolument détachée. Or c'est parce qu'il n'est ni attaché ni enchaîné à la pensée de l'omniscience, laquelle est exempte d'imperfections et absolument détachée, qu'il est compris au nombre de ceux qu'on nomme Bôdhisattvas Mahâsattvas.

« Alors Çâriputtra parla ainsi à Subhûti : Pour quelle raison, ô Subhûti, n'est-il ni attaché ni enchaîné à cette pensée? Subhûti répondit : C'est parce que c'est une non-pensée, ô Çâriputtra, qu'il n'y est ni attaché ni enchaîné. Çâriputtra reprit : Mais, Subhûti, est-ce qu'il y a une pensée qui soit une non-pensée? Subhûti reprit : Mais, Çâriputtra, dans l'état de non-pensée, est-ce qu'il se trouve, est-ce qu'il existe de la réalité ou de la non-réalité? Çâriputtra

répondit : Ni réalité, ni absence de réalité, ô Subhûti. Subhûti reprit : Si donc, ô Çâriputtra, dans l'état de non-pensée il n'existe et ne se trouve ni réalité ni non-réalité, comment Çâriputtra a-t-il pu dire : Est-ce qu'il y a une pensée qui soit une non-pensée? Çâriputtra répondit : C'est bien, ô Subhûti, il est bien qu'après avoir été désigné par Bhagavat comme le chef de ceux qui vivent dans l'absence de toute corruption, tu enseignes ainsi.

« Alors Pûrṇa, fils de Mâitrâyaṇî, parla ainsi à Bhagavat : Celui qui est appelé Bôdhisattva Mahâsattva, ô Bhagavat, est un être revêtu de la grande cuirasse, c'est un être entré dans le grand véhicule, monté sur le grand véhicule. C'est pour cela qu'on l'appelle Mahâsattva (le grand être).

« Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : On l'appelle, ô Bhagavat, revêtu de la grande cuirasse, couvert de la grande cuirasse. Or jusqu'à quel point, ô Bhagavat, le Bôdhisattva est-il revêtu de la grande cuirasse? Bhagavat répondit : C'est, ô Subhûti, lorsque cette réflexion se présente à l'esprit du Bôdhisattva : Il faut que je conduise au Nirvâṇa complet les créatures dont le nombre est immense, il faut que je les y conduise; il n'existe cependant ni créatures qui doivent y être conduites, ni créatures qui y conduisent; et que cependant il ne conduit pas moins toutes ces créatures au Nirvâṇa complet. Or il n'existe ni créatures qui arrivent au Nirvâṇa complet, ni créatures qui en conduisent d'autres. Pourquoi cela? Parce que, ô Subhûti, c'est le caractère d'une illusion, que le caractère propre qui constitue les êtres ce qu'ils sont. C'est, ô Subhûti, comme si un habile magicien ou le disciple d'un magicien faisait apparaître dans le carrefour de quatre grandes routes une immense foule de peuple, et qu'après l'avoir fait paraître, il la fît disparaître. Que penses-tu de cela, ô Subhûti? y a-t-il là quelqu'un qu'un autre ait tué, ait fait mourir, ait anéanti, ait fait disparaître? Subhûti répondit : Non certes, Bhagavat. C'est cela même, ô Subhûti, reprit Bhagavat; le Bôdhisattva Mahâsattva conduit au Nirvâṇa complet un nombre immense, incalculable, infini de créatures; et il n'existe ni créatures qui y soient conduites, ni créatures qui y conduisent. Si le Bôdhisattva Mahâsattva en entendant faire cette exposition de la Loi, ne s'effraye pas et n'éprouve pas de crainte, il doit être reconnu, ô Subhûti, comme revêtu d'autant de la grande cuirasse.

« Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Si je comprends bien le sens de ce qu'a dit Bhagavat, le Bôdhisattva doit être reconnu comme n'étant

pas revêtu de la grande cuirasse. Bhagavat reprit : C'est cela, Subhûti, c'est cela même. Le Bôdhisattva doit être reconnu comme n'étant pas revêtu de la grande cuirasse. Pourquoi cela? C'est que l'omniscience n'est pas une chose qui soit faite, qui soit modifiée, qui soit composée. Et de même elles ne sont pas faites, elles ne sont pas modifiées, elles ne sont pas composées les créatures dans l'intérêt desquelles il est revêtu de la grande cuirasse.

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Bhagavat : C'est cela, Bhagavat, c'est cela même. Pourquoi cela? C'est que, ô Bhagavat, la forme n'est ni liée, ni détachée, et qu'il en est de même de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance qui ne sont ni liés ni détachés.

« Alors Pûrṇa, fils de Mâitrâyaṇî, parla ainsi à Subhûti : Ne dis-tu pas, Subhûti, la forme n'est ni liée ni détachée, et de même la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance ne sont ni liés ni détachés? Ne dis-tu pas, ô Subhûti, l'essence même de la forme n'est ni liée ni détachée; et de même l'essence de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance n'est ni liée ni détachée. Alors qu'est-ce donc, ô Subhûti, que la forme que tu appelles une forme qui n'est ni liée ni détachée? De même, qu'est-ce donc que la sensation, que l'idée, que les concepts, que la connaissance, toutes choses que tu appelles ni liées ni détachées? Qu'est-ce donc, ô Subhûti, que l'essence de la forme que tu appelles une essence de la forme qui n'est ni liée ni détachée? De même, qu'est-ce donc que l'essence de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance que tu appelles ni liée ni détachée?

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Pûrṇa, fils de Mâitrâyaṇî : La forme, ô Pûrṇa, d'un homme qui n'est que le produit de la magie, est une forme qui n'est ni liée ni détachée. De même la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance d'un homme produit de la magie, sont toutes choses qui ne sont ni liées ni détachées. L'essence de la forme, ô Pûrṇa, d'un homme qui n'est que le produit de la magie, n'est ni liée ni détachée. De même l'essence de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance de cet homme sont toutes choses qui ne sont ni liées ni détachées. Pourquoi cela? C'est parce que ces choses n'ont pas d'existence réelle, qu'elles ne sont ni liées ni détachées; c'est parce qu'elles sont isolées, qu'elles ne sont ni liées ni détachées; c'est parce qu'elles ne sont pas produites, qu'elles ne sont ni liées ni détachées. C'est de cette manière que le Bôdhisattva qui est re-

vêtu de la grande cuirasse, qui est entré dans le grand char, qui est monté sur le grand char, n'est réellement pas revêtu de la grande cuirasse. Cela dit, Pûrṇa, fils de Mâitrâyaṇî, garda le silence.

« Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Comment le Bôdhisattva, ô Bhagavat, qui est revêtu de la grande cuirasse, est-il entré dans le grand char, monté sur le grand char? Qu'est-ce que ce grand char, et comment doit-il être reconnu comme y étant entré? D'où sortira ce grand char, et par quel moyen y est-on monté? Où s'arrêtera-t-il? Qui sortira par ce grand char? Cela dit, Bhagavat parla ainsi à Subhûti : L'expression de *grand char,* ô Subhûti, est un mot qui signifie l'immensité. On dit une chose immense, parce que cette chose n'a pas de mesure. Quant à ce que tu dis, Subhûti, comment doit-il être reconnu comme monté dans ce grand char? d'où sortira ce grand char? par quel moyen y est-il monté? où s'arrêtera ce grand char? qui sortira par ce grand char? Je réponds : Entré au moyen des Perfections, il sortira de l'enceinte des trois mondes; entré au moyen de ce qui n'est pas apparent, il s'arrêtera dans l'omniscience; c'est le Bôdhisattva qui sortira. Mais au fond, Subhûti, il ne sortira de nulle part, il n'est entré par aucune cause, il ne s'arrêtera nulle part. Bien au contraire, il s'arrêtera dans l'omniscience de manière à ne s'arrêter réellement pas; et personne n'est sorti, ne sortira, ni ne sort par ce grand char. Pourquoi cela? C'est que celui qui sortirait, et ce par quoi il sortirait, sont deux êtres qui n'existent, qui ne se voient pas plus l'un que l'autre. Comme il n'existe ainsi aucun être, quel est celui qui sortirait, et à l'aide de quoi sortirait-il?

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Bhagavat. On dit : Ce qu'on appelle le grand char, ô Bhagavat, triomphant du monde formé de la réunion des Dêvas, des hommes et des Asuras, sortira [des trois mondes]. Ce char est grand par sa ressemblance avec l'espace. De même que dans l'espace il y a de la place pour des créatures immenses, sans nombre et sans mesure, de même il y a dans ce char de la place pour des êtres immenses, sans nombre et sans mesure. C'est de cette manière qu'est le grand char des Bôdhisattvas. Et on n'en voit pas l'arrivée, et on n'en voit pas davantage le départ, et on n'en connaît pas plus la station. C'est ainsi qu'on n'aperçoit pas, ô Bhagavat, la partie antérieure de ce grand char, pas plus qu'on n'en aperçoit la partie postérieure ni le milieu. Il est égal aux trois époques de la durée, ô Bhagavat; c'est pourquoi il est appelé un grand char.

« Alors Bhagavat témoigna ainsi son assentiment à Subhûti. Bien, bien, Subhûti; c'est cela, Subhûti, c'est cela même. C'est ainsi qu'est ce grand char des Bôdhisattvas. Les Bôdhisattvas qui ont appris cela, ont acquis, acquièrent, acquerront la Perfection de la sagesse.

« Alors Pûrṇa, fils de Mâitrâyaṇî, parla ainsi à Bhagavat: Subhûti le Sthavira, qui, grâce à la bénédiction qu'il a reçue, a étudié pour obtenir la Perfection de la sagesse, pense que le grand char doit être montré. Alors Subhûti parla ainsi à Bhagavat : Je ne crois pas, ô Bhagavat, avoir parlé du grand char contrairement à la Perfection de la sagesse. Bhagavat répondit : Non certes, Subhûti; c'est régulièrement que tu définis le grand char d'accord avec la Perfection de la sagesse.

« Cela dit, Subhûti parla ainsi à Bhagavat : C'est par la faveur du Buddha, ô Bhagavat. Il y a plus, le Bôdhisattva ne conçoit pas par le commencement, non plus que par la fin, ni par le milieu. Pourquoi cela? C'est qu'il ne conçoit pas. Comme la forme n'a pas de limites, le Bôdhisattva doit être reconnu comme quelque chose d'illimité. De même, comme la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance n'ont pas de limites, le Bôdhisattva doit être reconnu comme quelque chose d'illimité. Il ne conçoit pas ceci : Le Bôdhisattva est la forme, car cela même n'est pas, n'existe pas. De même il ne conçoit pas plus ceci : Le Bôdhisattva est la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance, car cela même n'est pas, n'existe pas. C'est ainsi, ô Bhagavat, que ne rencontrant en aucune manière, nullement, absolument pas de condition[1] de Bôdhisattva, je ne reconnais pas d'être auquel s'applique ce nom de Bôdhisattva. Je ne reconnais pas, je ne vois pas de Perfection de la sagesse. Je ne reconnais pas, je ne vois pas davantage d'omniscience. Ne rencontrant pas, ô Bhagavat, ne reconnaissant en aucune manière, nullement, absolument pas aucune de ces conditions, quelle condition formerai-je et instruirai-je? à l'aide de quelle condition, et dans quelle condition le ferai-je?

« Le nom de Buddha, ô Bhagavat, n'est qu'un mot. Le nom de Bôdhisattva, ô Bhagavat, n'est qu'un mot. Le nom de Perfection de la sagesse, ô Bhagavat, n'est qu'un mot; et ce nom est illimité, comme quand on dit :

[1] J'ai déjà averti que le mot que je traduis par *condition* est *dharma;* je choisis à dessein *condition* parce que ce mot donne une notion abstraite comme le sanscrit *dharma* lui-même. Mais j'ai à peine besoin de dire que les mots *être, réalité* et même *individu* peuvent, dans le cours de cette exposition singulière, être fort souvent substitués à celui de *condition.*

Le moi; car le moi, ô Bhagavat, est quelque chose d'illimité, parce qu'il n'a pas de terme. De même, qu'est-ce que la forme insaisissable, illimitée des conditions dont aucune n'a de nature propre? Qu'est-ce que la sensation, l'idée, les concepts? Qu'est-ce que la connaissance insaisissable, illimitée? De même encore, l'absence d'une nature propre pour toutes les conditions, c'est là l'état de non-limitation. Or l'état de non-limitation de toutes les conditions, ce n'est pas là ce qu'on appelle les conditions elles-mêmes. Comment donc formerai-je, comment instruirai-je dans la Perfection de la sagesse illimitée, au moyen de l'état de non-limitation? Cependant, ô Bhagavat, ce n'est pas autre part que dans la non-limitation que se rencontrent toutes les conditions, soit celle de Buddha, soit celle de Bôdhisattva, conditions qui marchent vers l'état de Buddha.

« Si pendant qu'on parle, qu'on enseigne, qu'on explique et qu'on élucide ainsi ce sujet, la pensée du Bôdhisattva ne se dissout pas, [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] n'éprouve pas de terreur, voici ce qu'il faut reconnaître. Un tel Bôdhisattva marche dans la Perfection de la sagesse, il la comprend; il réfléchit sur la Perfection de la sagesse, il la médite. Pourquoi cela? C'est que dans le temps que le Bôdhisattva réfléchit sur ces conditions, d'après la Perfection de la sagesse, dans ce temps-là même il ne conçoit pas la forme, il ne saisit pas la forme, il ne reconnaît pas la production de la forme, il ne reconnaît pas la cessation de la forme. De même il ne conçoit pas la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance; il ne saisit pas ces choses; il n'en reconnaît pas la production, il n'en reconnaît pas la cessation. Pourquoi cela? C'est que la non-production de la forme, ce n'est pas la forme; la non-destruction de la forme, ce n'est pas la forme; la non-production et la forme, cela ne fait pas deux choses, ce n'est pas une différence; la non-destruction et la forme, cela ne fait pas deux choses, ce n'est pas une différence. D'autre part, quand on prononce le nom de *forme*, on ne fait pas le compte de deux choses. De même la non-production de la sensation, de l'idée, des concepts, de la connaissance, ce n'est pas la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance; la non-destruction de la connaissance, ce n'est pas la connaissance; la non-production et la connaissance, cela ne fait pas deux choses, ce n'est pas une différence; la non-destruction et la connaissance, cela ne fait pas deux choses, ce n'est pas une différence. D'autre part, quand on prononce le nom de *connais-*

sance, on ne fait pas le compte de deux choses. C'est ainsi que le Bôdhisattva, ô Bhagavat, qui réfléchit de toutes ces manières sur toutes les conditions conformément à la Perfection de la sagesse, ne conçoit pas dans ce moment même la forme, il ne la saisit pas, il ne reconnaît pas la production de la forme, il n'en reconnaît pas la cessation ; [etc. comme ci-dessus, jusqu'à :] d'autre part, quand on prononce le nom de *connaissance*, on ne fait pas le compte de deux choses. »

Plus d'un lecteur trouvera peut-être que j'aurais pu me dispenser d'extraire un aussi long passage, et qu'au lieu de donner ce fragment bizarre, j'aurais pu en présenter le résumé du premier coup et à peu près en ces termes : Les livres de la Pradjñâ pâramitâ sont consacrés à l'exposition d'une doctrine dont le but est d'établir que l'objet à connaître ou la Perfection de la sagesse n'a pas plus d'existence réelle que le sujet qui doit connaître ou le Bôdhisattva, ni que le sujet qui connaît ou le Buddha. Telle est en effet la tendance commune de toutes les rédactions de la Pradjñâ ; quelle que soit la différence des développements et des circonlocutions dont s'enveloppe la pensée fondamentale, toutes aboutissent à la négation égale du sujet et de l'objet. Mais je prie le lecteur de remarquer qu'il s'agit moins ici d'exposer dans tous ses détails la métaphysique de la Pradjñâ que de déterminer, autant que cela est possible, la place que ce recueil occupe dans l'ensemble des livres du Népâl. Or il n'est personne qui, après la lecture d'une portion du passage précité, ne puisse aussitôt apprécier la distance qui sépare la métaphysique des Sûtras de celle de la Pradjñâ. Il est clair que dans ce dernier ouvrage la doctrine est parvenue à tous ses développements, jusqu'à ne pas reculer devant l'absurdité de ses conclusions ; tandis que dans les Sûtras la métaphysique, engagée d'ordinaire dans la morale, en est encore à ses premiers essais. Aussi douté-je fort que dans aucun Sûtra (je parle de ceux que je crois les plus anciens), il fût possible de rencontrer une proposition comme celle-ci : « Le nom de « Buddha n'est qu'un mot, » et comme celle-ci : « le Buddha lui-même, ô « respectable Subhûti, est semblable à une illusion ; les conditions du « Buddha elles-mêmes sont semblables à une illusion, semblables à un « songe [1]. » La spéculation peut sans doute arriver par une suite de raisonne-

[1] *Vinaya sûtra*, f. 136 *b*, d'après la *Pradjñâ pâramitâ*.

ments jusqu'à la négation du sujet, considéré sous sa forme la plus élevée; mais il est difficile de croire que Çâkyamuni fût devenu le chef d'une réunion d'ascètes destinée plus tard à former un corps de Religieux, s'il eût débuté par des axiomes tels que ceux que je viens de rappeler.

Il n'en est pas moins vrai que le germe des négations les plus hardies de la Pradjñâ est déjà contenu dans les Sûtras, et que le Buddha, par exemple, ou l'homme le plus éclairé, en tant qu'il apparaît au milieu des phénomènes produits par l'enchaînement des causes et des effets, n'a réellement pas plus d'existence que ces phénomènes eux-mêmes. Or la théorie des causes et des effets est aussi familière aux Sûtras anciens qu'à ces grands Sûtras développés que l'on nomme la Perfection de la sagesse. Elle n'est pas plus expliquée dans les uns que dans les autres; mais elle est exposée et à chaque instant rappelée dans tous. C'est là la partie philosophique vraiment ancienne du Buddhisme, celle que nous pourrions appeler la psychologie et l'ontologie, de même que la théorie des quatre vérités sublimes représente plus particulièrement la morale; et le Révérend W. H. Mill a été fort heureusement servi par les souvenirs de son érudition classique, lorsque examinant la fameuse formule philosophique par laquelle on attribue au Buddha la connaissance de toutes les causes, il rappelle le vers célèbre *Qui potuit rerum cognoscere causas*, et nomme Çâkya, l'Épicure de ce grand système oriental[1]. Ce n'est pas à dire toutefois que ces trois parties de la spéculation soient nettement distinguées dans cette double théorie, celle des causes et effets, et celle des quatre vérités. Bien au contraire, les rapports qui unissent entre elles toutes les parties de la philosophie ont (et cela est naturel) frappé les ascètes buddhistes beaucoup plus que les différences qui les séparent, et leur analyse n'a pas nettement tracé le domaine de chacune d'elles. Cette circonstance même est ce qui rend très-difficile à comprendre leur exposition, où se trouvent mêlés des faits de tous les ordres, et où en particulier manque à peu près complétement la distinction de l'esprit et de la matière, c'est-à-dire, pour m'exprimer d'une manière plus conforme aux idées buddhiques, où manque la distinction des phénomènes qui tombent sous les sens d'avec ceux qui leur échappent et que conçoit l'intelligence. En effet, et c'est un point qu'il importe de ne pas oublier, pour le plus grand nombre des Buddhistes qui ne

[1] *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 214 et 215.

croient qu'au témoignage de l'observation directe, tous les phénomènes, qu'ils soient matériels ou immatériels, sont essentiellement homogènes; ils ne sont pas fondamentalement différents les uns des autres. Matériels, on les appelle extérieurs; intellectuels, on les nomme intérieurs; c'est une simple différence de lieu, et M. Hodgson a pu dire que, selon le plus grand nombre des Buddhistes, notamment des naturalistes, l'esprit n'est qu'une modification de la matière, et que l'ordre de l'univers qui est un, est l'ordre physique[1].

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, je n'en vais pas moins essayer de résumer ici ce que mes études m'ont appris sur l'importante théorie des causes et des effets. En parcourant cette partie de mon travail, le lecteur voudra bien se rappeler que je n'ai à ma disposition aucun commentaire, et que je ne possède pour éclaircir cette matière délicate d'autre secours que la comparaison de passages empruntés à divers traités, qui sont tous également obscurs, parce qu'ils ne sont d'ordinaire que la répétition les uns des autres.

Les personnes qui ont eu la patience de lire le fragment précité de la Pradjñâ pâramitâ, y ont vu que les êtres et leurs qualités n'existent pas de la réalité que leur attribuent les hommes ordinaires. Les êtres actuels doivent leur existence à l'ignorance qui ne sait ce qu'ils sont, ou plutôt qui ne sait pas qu'ils n'ont pas d'existence réelle. Suivant cette doctrine, le point de départ de toutes les existences est l'*Avidyâ*, qui, comme je l'indiquerai plus bas, signifie à la fois le non-être et le non-savoir. Comment maintenant de ce non-être et de ce non-savoir, sort l'objet qui est et le sujet qui sait? C'est ce qu'a pour but de montrer la théorie des causes ou *Nidâna*, théorie qui reçoit le nom générique de *Pratîtya samutpâda*, « la production des « causes successives de l'existence, » ou la production de ce qui est successivement cause et effet[2]. Il importe donc d'exposer les termes ou degrés au nombre de douze, par lesquels l'être phénoménal au fond sort du non-être; mais au lieu de suivre le procédé de la Pradjñâ qui descend du non-être, c'est-à-dire de l'ignorance, je préfère marcher dans le sens inverse, et partir de l'état actuel de l'être pour remonter à son passé. J'ai d'ailleurs encore ici une autorité buddhique d'un grand poids, celle du Lalita vistara,

[1] *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. 500.

[2] Voyez, à la fin de ce volume, une note relative à cette expression, Appendice, n° VII.

qui nous montre Çâkyamuni s'élevant par la méditation à la connaissance de cette vérité, que tout vient du non-être, et partant de l'état actuel de l'être pour retrouver son origine. Je vais citer ce morceau, dans lequel il me paraît assez facile de saisir la marche de la pensée philosophique qui y domine. Il est emprunté au chapitre où Çâkya, nommé dans le texte le Bôdhisattva, passe successivement par les divers degrés de la contemplation.

« Alors il se rappela l'ensemble de ses nombreuses habitations antérieures, et celles des autres créatures, de cette manière : Une existence, deux, trois, cinq, dix, vingt, quarante, cinquante, cent, mille, cent mille, plusieurs centaines de mille, plusieurs Kôṭis, cent Kôṭis, mille Kôṭis, dix mille Kôṭis, plusieurs centaines de Kôṭis, plusieurs centaines de mille myriades de Kôṭis, un Kalpa de la destruction, un Kalpa de la reproduction, un Kalpa de la destruction et de la reproduction, plusieurs Kalpas de la destruction et de la reproduction, tel est le nombre des existences qu'il se rappela[1]. J'étais dans cet endroit, j'avais un tel nom, j'étais d'un tel lignage, j'étais d'une telle famille, d'une telle caste ; ma vie dura tant de temps ; je restai tant de temps dans le monde ; j'éprouvai tel bonheur et tel malheur ; après être sorti de cette existence, je naquis de nouveau en un tel lieu ; après être sorti de cette existence, je naquis de nouveau en un tel endroit ; enfin étant sorti de ce dernier endroit, je suis né ici. C'est de cette manière qu'il se rappela l'ensemble de ses anciennes habitations et de celles de toutes les créatures, chacune avec son caractère et sa description[2].

« Alors le Bôdhisattva, avec sa pensée recueillie, parfaite, complétement pure, lumineuse, exempte de souillures, débarrassée de toute imperfection, se reposant dans la facilité de son action et arrivée à l'immobilité[3], le Bôdhisattva, dis-je, à la dernière veille de la nuit, au temps où l'aurore va poindre, au moment où le sommeil est le plus profond, et où il est si difficile de se réveiller, recueillit son intelligence et la ramena en lui-même

[1] Pour l'explication de ces termes, « Kalpa ou « âge de la reproduction et de la destruction, » qui désignent les diverses périodes de la naissance et de l'anéantissement du monde visible, voyez Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 699.

[2] Ce passage se retrouve presque mot pour mot dans les livres pâlis des Buddhistes du Sud ; il a été traduit par Turnour. (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 690.)

[3] Mon manuscrit n'est pas très-correct en cet endroit, et il se pourrait que je n'eusse pas saisi parfaitement la signification spéciale de la cinquième des épithètes qui caractérisent la pensée du Bôdhisattva ; je n'ai cependant rien omis.

par la contemplation directe de la science, à l'aide de la vue de la connaissance qui détruit toute imperfection. Puis cette pensée se présenta à son esprit : C'est certainement un mal que l'existence de ce monde, qui naît, vieillit, meurt, tombe et renaît encore. Mais il ne put reconnaître le moyen de sortir de ce monde qui n'est qu'une grande accumulation de douleurs. Hélas! se disait-il, il n'existe pas de terme à cette grande accumulation de douleurs, qui ne se compose que de décrépitude, de maladies, de mort et d'autres misères, qui en est tout entière formée.

« Cette réflexion lui amena la pensée suivante à l'esprit : Quelle est la chose qui existant donne lieu à la décrépitude et à la mort, et quelle cause ont la décrépitude et la mort? Cette réflexion lui vint à l'esprit : La naissance (*Djâti*) existant, la décrépitude et la mort existent; car la décrépitude et la mort ont pour cause la naissance.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu à la naissance, et quelle cause a la naissance? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : L'existence ou l'être (*Bhava*) étant, la naissance existe; car la naissance a pour cause l'existence.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu à l'existence, et quelle cause a l'existence? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : La conception (*Upâdâna*) existant, l'existence est; car l'existence a pour cause la conception.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu à la conception, et quelle cause a la conception? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Le désir (*Trĭchṇâ*) existant, la conception existe; car la conception a pour cause le désir.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : quelle est la chose qui existant donne lieu au désir, et quelle cause a le désir? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : La sensation (*Vêdanâ*) existant, le désir existe; car le désir a pour cause la sensation.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu à la sensation, et quelle cause a la sensation? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Le contact (*Sparça*) existant, la sensation existe; car la sensation a pour cause le contact.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu au contact, et quelle cause a le contact?

Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Les six siéges [des qualités sensibles] (*Chaḍâyatana*) existant, le contact existe; car le contact a pour cause les six siéges [des qualités sensibles].

« Ensuite cette réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu aux six siéges [des qualités sensibles], et quelle cause ont les six siéges? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Le nom et la forme (*Nâmarûpa*) existant, les six siéges [des qualités sensibles] existent; car les six siéges ont pour cause le nom et la forme.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu au nom et à la forme, et quelle cause ont le nom et la forme ? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : La connaissance (*Vidjñâna*) existant, le nom et la forme existent; car le nom et la forme ont pour cause la connaissance.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu à la connaissance, et quelle cause a la connaissance? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : Lorsque les concepts (*Sañskâra*) existent, la connaissance existe; car la connaissance a pour cause les concepts.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui existant donne lieu aux concepts, et quelle cause ont les concepts? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : L'ignorance (*Avidyâ*) existant, les concepts existent; car les concepts ont pour cause l'ignorance.

« Aussi le Bôdhisattva, ô Religieux, fit-il ces réflexions : Les concepts ont pour cause l'ignorance; la connaissance a pour cause les concepts; le nom et la forme ont pour cause la connaissance; les six siéges ont pour cause le nom et la forme; le contact a pour cause les six siéges; la sensation a pour cause le contact; le désir a pour cause la sensation; la conception a pour cause le désir; l'existence a pour cause la conception; la naissance a pour cause l'existence; la décrépitude et la mort, avec les peines, les lamentations, la douleur, le chagrin, le désespoir ont pour cause la naissance. C'est ainsi qu'a lieu la production de ce monde qui n'est qu'une grande masse de douleurs. La production! la production! [s'écria le Bôdhisattva;] et comme il avait envisagé face à face, d'une manière fondamentale et à plusieurs reprises ces conditions dont il n'avait pas entendu parler auparavant, il sentit se produire en lui la connaissance avec la vue, la science,

la plénitude [du savoir], la réflexion, la sagesse; la lumière lui apparut. Quelle est la chose qui n'existant pas, fait que la décrépitude et la mort n'existent pas? Ou encore, quelle est la chose par l'anéantissement de laquelle a lieu l'anéantissement de la décrépitude et de la mort? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : La naissance n'existant pas, la décrépitude et la mort n'existent pas; de l'anéantissement de la naissance résulte l'anéantissement de la décrépitude et de la mort.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui n'existant pas, fait que la naissance n'existe pas? Ou encore quelle est la chose par la destruction de laquelle a lieu la destruction de la naissance? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : L'existence n'étant pas, la naissance n'existe pas; de l'anéantissement de l'existence résulte l'anéantissement de la naissance.

« Ensuite cette autre réflexion vint à l'esprit du Bôdhisattva : Quelle est la chose qui n'existant pas, [et ainsi de suite, pour chacune des conditions précitées, jusqu'à :] fait que les concepts n'existent pas; ou encore, quelle est la chose par l'anéantissement de laquelle a lieu l'anéantissement des concepts? Cette réflexion lui vint alors à l'esprit : L'ignorance n'existant pas, les concepts n'existent pas; de l'anéantissement de l'ignorance résulte l'anéantissement des concepts. De l'anéantissement des concepts résulte l'anéantissement de la connaissance, [et ainsi de suite, jusqu'à :] de l'anéantissement de la naissance résulte l'anéantissement de la décrépitude, de la mort, des peines, des lamentations, de la douleur, du chagrin et du désespoir. C'est ainsi qu'a lieu l'anéantissement de ce monde qui n'est qu'une grande masse de douleurs.

« C'est ainsi, ô Religieux, que le Bôdhisattva, qui avait envisagé face à face, d'une manière fondamentale et à-plusieurs reprises, ces conditions dont il n'avait pas entendu parler auparavant, sentit se produire en lui la connaissance, avec la vue, la science, la plénitude [du savoir], la réflexion, la sagesse; la lumière lui apparut.

« C'est moi, ô Religieux, qui dans ce temps-là reconnus avec certitude: Cela est la douleur, cela est la production de la corruption, cela est l'anéantissement de la corruption, ceci est le degré qui conduit à l'anéantissement de la corruption : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Ceci est la corruption du désir; cela, la corruption de l'existence; ceci, celle

de l'ignorance; cela, celle des fausses doctrines. C'est ici que sont anéanties complétement les corruptions; c'est ici que les imperfections disparaissent sans laisser de trace, sans laisser de reflet. Voici l'ignorance; voici la production de l'ignorance; voici l'anéantissement de l'ignorance; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de l'ignorance : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. C'est ici que l'ignorance disparaît sans laisser de trace, sans laisser de reflet; et ainsi de suite pour les autres conditions. Voici les concepts; voici la production des concepts; voici l'anéantissement des concepts; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement des concepts : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la connaissance; voici la production de la connaissance; voici l'anéantissement de la connaissance; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de la connaissance : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici le nom et la forme; voici la production du nom et de la forme; voici l'anéantissement du nom et de la forme; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement du nom et de la forme : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici les six siéges [des qualités sensibles]; voici la production des six siéges; voici l'anéantissement des six siéges; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement des six siéges [des qualités sensibles] : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici le contact, voici la production du contact; voici l'anéantissement du contact; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement du contact : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la sensation; voici la production de la sensation; voici l'anéantissement de la sensation; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de la sensation : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici le désir; voici la production du désir; voici l'anéantissement du désir; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement du désir : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la conception; voici la naissance de la conception; voici l'anéantissement de la conception; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de la conception : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici l'existence; voici la production de l'existence; voici l'anéantissement de l'existence; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de l'existence : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la naissance; voici la production de la naissance; voici l'anéantissement de la naissance; c'est là le degré qui

conduit à l'anéantissement de la naissance : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la décrépitude; voici la production de la décrépitude; voici l'anéantissement de la décrépitude; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de la décrépitude : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la mort; voici la production de la mort; voici l'anéantissement de la mort; voici le degré qui conduit à l'anéantissement de la mort : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voilà les peines, les lamentations, la douleur, le chagrin, le désespoir. C'est ainsi qu'a lieu la production de ce monde qui n'est qu'une grande masse de douleurs, [et ainsi de suite, jusqu'à :] et ainsi a lieu son anéantissement : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude. Voici la douleur; voici la production de la douleur; voici l'anéantissement de la douleur; c'est là le degré qui conduit à l'anéantissement de la douleur : telles sont les vérités que je reconnus avec certitude[1]. »

Reprenons maintenant la suite de ces termes, dans l'ordre où nous les présente le Lalita vistara, c'est-à-dire en partant de l'état actuel.

Celui que nous trouvons le premier et qui dans l'ordre de production est le dernier, c'est le *Djarâmaraṇa*, « la décrépitude et la mort. » Ce terme ne peut faire l'objet d'aucune difficulté; seulement il marque nettement le point de départ de toute la théorie buddhique; c'est bien de l'observation directe du grand fait de la destruction par la mort de tout ce qui a vie, qu'ils partent pour expliquer la génération de toutes choses. La décrépitude et la mort ont lieu, suivant les auteurs buddhistes, conformément au mode et au temps assigné pour chaque être[2]. Les philosophes Brâhmanes qui en réfutant les Buddhistes, citent cette théorie de l'enchaînement successif des causes et effets, définissent de même la décrépitude et la mort, après laquelle a lieu le départ pour un autre monde, d'après la loi de la transmigration[3]. La première partie de ce terme composé, *Djarâ* ou la décrépitude, la vieillesse, est d'après les Buddhistes chinois[4] et les autorités brâhmaniques auxquels je fais allusion, la maturité de ce qu'on nomme les cinq *Skandhas* ou attributs qui sont réunis par la naissance, et dont je vais parler plus

[1] *Lalita vistara*, f. 178 *b* sqq. de mon man.

[2] Hodgson, *Quotat. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78 sqq.

[3] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 397.

[4] Klaproth, dans le *Foe koue ki*, p. 288, note.

bas. La décrépitude et la mort sont le produit de la naissance; car tout ce qui naît doit mourir, suivant une maxime attribuée à Çâkya. « Elle est « courte, ô Religieux, la vie des hommes; le terme en est inévitable; il faut « pratiquer la vertu, car la mort est la condition de ce qui est né[1]. » La décrépitude et la mort sont donc l'effet de la naissance qui en est la cause, et à laquelle nous allons passer[2].

Le second terme en remontant est *Djâti*, la naissance, laquelle est la cause du terme précédemment expliqué. Il y a six voies ou routes dans lesquelles a lieu la naissance, et quatre manières dont elle s'accomplit. Les six voies, dont il est fréquemment parlé dans les textes, sont les conditions de Dêva, d'Homme, d'Asura, de Prêta, d'animal et d'habitant des Enfers. Les quatre manières dont s'accomplit la naissance sont définies, conformément aux idées brâhmaniques, l'humidité, un œuf, une matrice, une métamorphose[3]. On comprend d'après cela pourquoi le terme de *Djâti* est défini tantôt par *naissance*, comme le font les Brâhmanes réfutant les Buddhistes; tantôt par *genre*, comme l'entendent d'autres Brâhmanes[4] et une des grandes écoles modernes du Buddhisme[5]. En effet, puisque pour naître il faut entrer dans les six voies de l'existence, naître, c'est revêtir une des variétés de genre qui distinguent les unes des autres les natures animées; d'où il suit que pour chaque nature donnée, la naissance se confond avec le genre. Je n'en crois pas moins préférable de rendre *Djâti* par *naissance*, à

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 327 *a* et *b*.

[2] Je crois devoir ajouter ici une note que M. Th. Goldstuecker a bien voulu me remettre sur ce terme, et j'en ferai autant pour ceux qui le suivent. Comme c'est à peu près la première fois que j'ai l'avantage de pouvoir consulter, avant l'impression, un juge compétent dans les matières dont je m'occupe, le lecteur me permettra de citer une opinion étrangère, quand même elle ne serait pas tout à fait conforme à la mienne. « Je propose de traduire *djarâ maraṇa* par *usure* et *destruction;* car je crois que *djarâ* exprime toutes les conditions qui s'écoulent entre la naissance et la mort, non-seulement celles de la dernière époque de la vie, mais le dépérissement qui est la conséquence de chaque instant passé. J'interprète *maraṇa* par *destruction*, parce que je suppose que ce terme doit s'appliquer à tout ce qui existe, tant les êtres animés que les inanimés, êtres qui sont également assujettis à l'usure et à la destruction. » M. Goldstuecker a parfaitement raison ici, et c'est dans la même pensée de généralité que j'ai traduit *djarâ* par *décrépitude*. Seulement, comme il me paraît manifeste que Çâkya est parti de l'homme pour construire sa théorie des causes et des effets, je ne vois aucun inconvénient à conserver le mot de *vieillesse*. Les Tibétains traduisent ce terme par *rga-chi*, « vieux et mort. »

[3] Klaproth, *Foe koue ki*, p. 288, note.

[4] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

[5] Hodgson, *Quot. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78 sqq.

cause de la proximité de ces deux conditions, la naissance et la mort, qui marquent les deux termes de la vie apparente de l'individu. De plus, si l'on ne voit pas la naissance dans *Djâti*, il faudra la chercher, comme fait une des écoles buddhiques, dans *Bhava*, terme qui vient immédiatement après *Djâti*. Mais si, comme tout porte à le croire, ces conditions, à mesure qu'elles s'élèvent, expriment des notions de plus en plus générales, *Bhava* doit plutôt désigner l'existence que la naissance. J'ai dit sur l'article précédent, qu'au moment de la naissance se réunissent les cinq *Skandhas* ou attributs, et ce serait ici le lieu de définir ces cinq attributs; mais cette recherche nous détournerait de l'objet qui nous occupe actuellement. Les cinq *Skandhas* sont d'ailleurs subordonnés à la condition de la naissance ou du genre dont ils font partie, et comme tels, ils ne peuvent être convenablement examinés qu'après que la relation de la naissance avec les conditions qui la précèdent aura été nettement déterminée. Or la condition dont la naissance est l'effet est *Bhava* ou l'existence, à laquelle je passe maintenant[1].

L'existence est la troisième condition en remontant. Suivant une des écoles buddhiques, *Bhava* est l'existence physique actuelle, ce qu'un commentateur de cette école définit ainsi : la naissance physique[2]. J'ai dit tout à l'heure les raisons que j'avais de réserver le mot de *naissance* pour *Djâti*, et par suite celui d'*existence* pour *Bhava*. Ce terme, en effet, signifie l'être ou l'état; or cette notion est plus générale que celle de naissance, la naissance n'étant que le mode de l'apparition extérieure de l'être. Les Buddhistes d'ailleurs, et d'après eux les Brâhmanes qui les réfutent[3], donnent de *Bhava* ou de l'existence une explication prise au cœur même des idées indiennes, et qui ajoute plus de précision à cette idée générale. Suivant les commen-

[1] Voici la note de M. Goldstuecker sur *Djâti* : « Le terme de *Djâti* exprime l'*existence réelle;* dans la Mîmâm̃sâ et le Vêdânta, *djâti* signifie toujours *genre ;* dans la Mîmâm̃sâ, il semble même être synonyme du terme *ânantya*, quoique je ne méconnaisse pas la nuance qui sépare toujours deux mots en apparence synonymes. Mais je ne trouve pas d'incompatibilité entre le genre des Mîmâm̃sakas et la naissance, ou l'existence réelle des Bâuddhas. Car pour la philosophie qui sait arriver à un être absolu et réel, il peut y avoir une généralité infinie; tandis que pour celle qui arrive au néant, cette généralité elle-même, sous quelque point de vue qu'on la regarde, est quelque chose de fini, par conséquent de doué d'une existence périssable. Et je crois que pour les Buddhistes, c'est la même chose de dire *général* ou *individuel*, l'existence générale étant pour eux autant que l'existence réelle. » Les Tibétains traduisent *djâti* par *skye-ba*, la naissance.

[2] Hodgson, *Quotat. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78.

[3] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

tateurs indiens, les Buddhistes définiraient *Bhava*, par « la condition du « Dharma (mérite) ou de l'Adharma (démérite), » et j'hésite d'autant moins à prendre pour authentique l'explication des Brâhmanes, que c'est celle-là même qui est renfermée, quoique très-obscurément, dans un passage d'un Buddhiste chinois que Klaproth, faute d'en avoir rapproché l'opinion des Brâhmanes, n'a peut-être pas complétement entendu [1]. *Bhava* est donc l'être digne de récompense ou de punition, l'*existence morale*, telle que l'ont faite, d'après la théorie de la transmigration, les actions antérieures. Ce n'est pas seulement l'existence matérielle ou l'existence spirituelle, c'est encore et surtout l'être moral que ce terme désigne; et ce point est d'autant plus nécessaire à établir, que c'est un de ceux par lesquels la théorie buddhique des causes et effets se rattache à la théorie, à la fois brâhmanique et buddhique, de la transmigration. On voit maintenant de quelle manière il faut élargir la notion d'*existence;* et ce mot peut être donné comme un exemple des difficultés qu'on rencontre à traduire, dans nos langues modernes, des expressions aussi compréhensives. L'existence donc une fois bien déterminée, il faut remonter à sa cause, qui est *Upâdâna* ou la conception [2].

Cette cause est la quatrième condition toujours en remontant. Elle se nomme *Upâdâna*, la prise, la caption, l'attachement, la conception. J'ignore pourquoi Csoma de Cörös a toujours écrit ce terme *Apâdâna*, en le traduisant par *privation, ablation* [3]. Les interprètes tibétains le rendent non pas seulement par *len-pa*, comme le Vocabulaire pentaglotte, mais par *ñe-bar len-pa*, expression que j'ai trouvée dans le morceau précédemment cité de la Pradjñâ pâramitâ, lorsqu'il a été question des cinq attributs de la conception [4]. Ces cinq attributs sont les *Skandhas*, dont j'ai promis de parler bientôt lorsque j'aurai terminé l'exposition des causes et des effets : la prise ou la conception est l'*Upâdâna* même dont il s'agit ici. L'expression par laquelle les interprètes tibétains rendent ce terme difficile, manque dans les dictionnaires de Csoma et de M. Schmidt; elle ne se trouve que dans celui de Schröter, qui est, quoi qu'on en puisse dire, très-riche en renseignements

[1] *Foe koue ki*, p. 288, note.

[2] Suivant M. Goldstuecker : *Bhava* est l'*existence virtuelle*, l'existence en puissance, qui est comparable à la δύναμις d'Aristote, comme *Djâti* l'est à son ἐνέργεια.

[3] *Analysis of the Kah-gyur*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 377; et *Analysis of the Sher-chin*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 398 et 399. Conf. *Vocab. pent.* sect. XXII, n° 9.

[4] Ci-dessus, p. 475, note.

précieux. Là le terme qui représente *Upâdâna skandha*, savoir *ñer-len-gyi phung-po*, est engagé dans une phrase que l'éditeur de Schrõter a traduite ainsi : « le trouble ou la peine naissant de la transmigration [1]. » Je crois que le mot de *transmigration* n'est pas exact, mais il nous conduit certainement bien près du sens qu'attribuent au terme original des autorités buddhiques très-respectables. Ainsi un texte cité par M. Hodgson définit ainsi l'*Upâdâna* : « L'existence physique de l'embryon, » ce qu'un commentateur détermine ainsi : « la conception du corps [2]. » Les Brâhmanes, adversaires des Buddhistes, définissent comme il suit ce terme : « L'effort ou l'exertion du « corps ou de la voix [3] ; » mais j'ignore sur quoi repose cette définition qui n'offre qu'un vague souvenir du sens d'*Upâdâna* (prise, acception).

Quoi qu'il en soit, le Buddhiste chinois extrait par Klaproth se contente de représenter ce mot par *prise*, et en fait un accident de l'existence de l'homme de vingt ans, qui se précipite avec ardeur pour s'emparer de l'objet de sa passion [4]. Je ne puis croire qu'il s'agisse ici de l'homme fait, et je suppose que le Buddhiste chinois aura cité comme exemple « de la prise, de « l'attachement, » l'ardeur du jeune homme vers les objets de son désir. Je préfère donc le sens de *conception*, et je pense qu'il s'agit ici de l'évolution de l'être qui passe par la conception pour arriver à l'existence. Cette notion se lie mieux avec les conditions qui suivent, tout de même qu'elle résulte assez bien de la condition d'où elle sort. Seulement, comme la conception est un acte dans lequel l'être conçu est jusqu'à un certain point passif, il me paraît qu'il faut, pour bien juger de toute la force du mot *Upâdâna*, accorder à l'être passant par cette phase qui précède l'existence, un certain degré d'activité, qui est exprimé par le terme original de *caption*, une activité qui lui fait prendre pour lui, qui lui fait saisir les cinq attributs de la forme, de la sensation, de l'idée, des concepts et de la connaissance, lesquels unis aux cinq sens et aux éléments grossiers dont se compose le corps, marquent son apparition dans une des six voies de l'existence.

Ce qui me confirme dans cette idée, c'est que le mot *Upâdâna* a, outre l'acception spéciale que nous étudions, un sens tout moral, celui d'*attachement, adhérence*, sens qui figure dans ces cinq termes: *Kâm-upâdâna*, « l'attache-

[1] *Bhotanta Diction.* p. 117, col. 1.

[2] Hodgson, *Quotat. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78.

[3] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396; ce sens paraît trop limité.

[4] *Foe koue ki*, p. 288, note.

« ment au plaisir; » *Diṭṭh-upâdâna*, « l'attachement aux fausses doctrines; » *Çîlappat-upâdâna*, « l'attachement contraire ou négatif quant à la morale; » *Atthavâd-upâdâna*, « l'attachement à la dispute[1]. » Je ne cache pas que ces termes sont empruntés au pâli, c'est-à-dire au Buddhisme du Sud, et qu'on peut contester la justesse de l'application que j'en fais ici aux textes sanscrits du Nord. Mais je prie le lecteur d'admettre pour un instant, ce qui sera amplement prouvé plus tard, savoir qu'en fait de termes philosophiques et en ce qui touche la valeur de ces termes, le pâli sert autant à l'interprétation des textes sanscrits du Népâl, que le sanscrit à celle des livres pâlis de Ceylan[2]. J'ajoute ici, pour terminer, un passage qui montre avec quelque détail le mode dont s'opère l'acte que je crois être la conception, ou la prise de l'existence.

« L'homme, ô Religieux, est formé de six éléments (*Dhâtu*). Cela résulte de cet axiome, que la réunion des six éléments est la cause de la descente du germe dans le sein de la mère. Car ces éléments sont les contenants

[1] Judson, *Burman Dict.* p. 45. Je ne suis pas sûr du sens du troisième terme; pour que ma traduction fût certaine, il faudrait que le mot original fût *Çîlappatchupâdâna*, pour le sanscrit *çîla-prati-upâdâna*.

[2] Je place ici, avant de finir, l'explication de M. Goldstuecker : « L'*Upâdâna*, ou les *Upâdâna skandhas*, sont la cause de l'existence virtuelle ou embryonique, mais embryonique, je crois, dans un sens plus large et non restreint à l'état embryonique de l'homme. Je traduis d'abord *upâdâna* par *cause matérielle*. Ce terme a été pour moi un des plus difficiles; cependant je crois que les endroits que je vais citer lui enlèveront un peu de son obscurité. Il est dit dans le Vêdânta sâra (ed. Frank, p. 5, l. 23; et p. 6, l. 1 et 2) que Tchâitanya (Brahma) est, par ses deux forces, *nimitta* et *upâdâna*, et on ajoute : comme l'araignée, par rapport à sa toile, est *nimitta* par sa nature et *upâdâna* par son corps. Windischmann, sur Çaṁkara, interprète (p. 19, sur le çloka 12 de la sixième page) *upâdâna* par *causa materialis*, en alléguant d'autres exemples. Dans toute la Mîmâṁsâ ce mot a la même signification, et je me borne à citer un passage qui en donne une définition complète et très-satisfaisante (*Mâdhavîya Djâimini nyâya mâlâ vistara*, f. 58 *b* de votre manuscrit) : *Ananuchṭhitasya anuchṭhânam upâdânam*, c'est-à-dire : *Upâdâna* est l'attachement à ce qui est sans attachement, à ce qui est primitif. Mais ce qui peut servir de point d'attachement sans en avoir, sans avoir de cause, doit être, si je peux m'exprimer ainsi, palpable, par conséquent matériel; c'est donc la cause visible. Et par excès de clarté (ce qui n'arrive pas souvent aux çlôkas de Mâdhava et au commentaire qu'il en a donné lui-même), l'auteur ajoute : *Tatchtcha karmavichayaḥ puracha vyâpâraḥ* : Et ceci se trouve, se dit d'un objet, et devient la besogne de l'homme. Cela est dit par opposition à *vidhâna* qui est *apravritta pravartanam* et *puracha vichayaḥ çabda vyâpâraḥ*. Il termine par : *Iti mahân bhêdaḥ*. D'autres endroits sont parfaitement conformes à cette explication, qui enlève tout doute sur la signification d'*upâdâna*. L'étymologie de ce mot me paraît également la donner, en exprimant

(*dhâ-tu*) de la naissance, parce qu'ils l'engendrent, la nourrissent et la font croître. Or ici l'élément qui engendre, c'est celui de la connaissance (ou de la conscience, *Vidjñâna*), parce qu'il est l'origine de la prise d'un nouveau corps. Les éléments qui nourrissent, ce sont les éléments grossiers, la terre, l'eau, le feu, le vent, parce qu'en se réunissant, ils constituent le corps. L'élément qui fait croître, c'est celui de l'espace (*Âkâça*), parce que c'est celui qui lui donne la place dont il a besoin. Voilà pourquoi ces éléments ont le nom de *Dhâtu;* ce sont des *Dhâtus,* des contenants, parce qu'ils contiennent le principe prenant un nouveau corps[1]. »

Il faut passer maintenant à la cause de laquelle sort l'*Upâdâna,* mot que, faute d'expression plus précise, je traduis par *conception.*

Cette cause, qui est la cinquième, est *Tr̆ichṇâ,* la soif ou le désir. La signification de ce terme n'est pas douteuse. Le commentateur cité par M. Hodgson s'exprime ainsi à cet égard : « Ensuite naît dans le corps ar-

l'objet qu'on peut saisir, *âdâ* (et qui par conséquent est matériel), mais qui est l'*apa* des sens, c'est-à-dire qui est la base, la cause; c'est-à-dire encore, la cause saisissable, matérielle. Si je conserve cette explication, le mot *Skandha* perd aussi de ses ténèbres; car je serais tenté de le prendre dans son sens primitif duquel les autres sens d'*agrégat*, d'*accumulation*, etc. dérivent. Je traduis *Skandha* par *épaule*, et *Upâdâna skandha* est un *tatpurucha* de la façon de ceux que Pâṇini décrit (II, 1, 36), où le thème *Upâdâna* est pour le datif du mot décliné. Du sens, *épaule pour les causes matérielles*, on dérive : *ce en quoi reposent les causes matérielles, ce par quoi elles deviennent connaissables.* De cette manière je me conforme parfaitement au commentateur que vous citez, p. 475, note; et l'explication des *Upâdâna skandhas* par *rûpa*, etc. suivant que l'on les saisit par le corps ou par l'esprit, devient tout à fait claire. Je demanderai même si ce mot *Skandha*, dans son acception d'*agrégat* ou de *cause* (comme dit le commentateur, p. 475), ne doit pas faire nécessairement partie d'un composé. C'est sous cette condition seulement que ce sens me paraît justifiable. Quant à moi, je ne me rappelle pas de l'avoir rencontré seul dans cette acception; et celle du verbe *skandh* (accumuler) est, comme l'indique sa conjugaison et le *Dhâtupâṭha* de Westergaard, très-probablement une formation dénominative faite quand on avait oublié la raison de l'application. Je crois donc que les *Upâdâna skandhas* sont les *bases des causes visibles* qui répondraient aux éléments *invisibles* des Brâhmanes, comme l'existence réelle suppose les éléments visibles. Ainsi, pour les Buddhistes, le *Bhava* a pour cause les *éléments invisibles*, ou la base des causes visibles. » Étant peu familiarisé avec la doctrine de la Mîmâm̃sâ, je ne possède pas les éléments nécessaires pour discuter cette opinion; quelque ingénieuse qu'elle me paraisse, elle n'est pas encore assez démontrée à mes yeux pour m'engager à modifier à ce point mon interprétation.

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 48 *a* et *b*, man. Soc. Asiat. Le commentateur nous apprend dans un autre endroit (f. 55 *b*), que ce passage est emprunté au Sûtra intitulé *Garbha avakrânti* (la descente du fœtus).

« chétype, le désir ou l'amour mondain[1]; » et les Brâhmanes qui réfutent les Buddhistes, définissent ce désir de cette manière : « La soif est le désir « de renouveler les sensations agréables, et celui d'éviter ce qui est dés-« agréable[2]. » Ici encore le Buddhiste chinois a, du moins d'aprés Klaproth, attribué à la jeunesse de l'homme cette condition qui se produit à une époque certainement plus primitive de son existence[3]. Si en effet j'ai bien déterminé le mot précédent, si l'*Upâdâna* est la conception physique qui constitue l'existence de l'individu et le prépare à la naissance, la *Trĭchṇâ* est une condition de l'individu antérieure à la conception, ou de l'être archétype, suivant M. Hodgson; ce qui ne rappelle pas mal le *Linga çarîra,* ou le corps composé de purs attributs, admis par l'école Sâm̃khya, et que semble définir le commentateur précité.

Constatons donc qu'à partir du désir, nous entrons dans une série de conditions qui sont envisagées indépendamment de tout sujet matériel, et qui forment l'enveloppe d'un sujet idéal. Il n'est pas facile à nos esprits européens (je ne parle après tout que pour moi), de se figurer des qualités sans substance et des attributs sans sujet; moins facile encore de comprendre comment ces qualités peuvent former un individu idéal, qui sera plus tard un individu réel. Mais rien n'est plus familier aux Indiens que la réalisation et en quelque sorte la personnification d'entités absolues, détachées de l'être que nous sommes accoutumés à voir joint à ces entités; et tous leurs systèmes de création ne sont que des passages plus ou moins directs, plus ou moins rapides de la qualité abstraite au sujet concret. Faisant donc, au terme qui nous occupe, l'application de ces remarques qui seraient susceptibles de plus longs développements, je dirai que dans le terme de *Trĭchṇâ,* la soif ou le désir, il ne faut pas voir un être matériel qui désire, mais seulement un désir abstrait, un pur désir, qui termine l'évolution des formes immatérielles et primitives de l'individu, et qui produit la conception, laquelle commence la série de ses formes matérielles et actuelles. Le désir, quoique cause de la conception, n'est donc pas, selon moi, l'attrait qu'éprouvent les deux sexes l'un pour l'autre; car alors le sujet serait changé, puisque celui ou ceux qui désirent ne sont pas celui qui est conçu. Or dans toute cette série des douze causes et effets, le sujet reste toujours le

[1] *Quotations, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. V, p. 79.

[2] Colebrooke, *Miscell. Essays,* t. I, p. 396.

[3] *Foe koue ki,* p. 287, note.

même; du moins rien ne m'autorise à supposer que les quatre dernières conditions appartiennent à un être, et que les huit autres (dont sept nous restent encore à étudier), désignent un autre être. Le désir[1] dont je crois avoir ainsi déterminé le véritable caractère, a pour cause la condition que je vais examiner, la sensation.

Cette cause qui est la sixième, est la *Védanâ* ou la sensation, et d'une manière plus générale, la sensibilité. Le doute n'est pas plus possible sur cet article que sur le précédent. Le texte cité par M. Hodgson l'explique ainsi: « La sensation est la perception définie, » et le commentateur ajoute : « Perception ou connaissance définie, comme par exemple, cela est blanc et ceci « noir; cela est bien et ceci est mal[2]. » Colebrooke définit de même ce mot: « la sensation de la peine et du plaisir[3]. » Nous voyons par la glose du commentateur précité qu'il ne s'agit pas seulement ici de la sensation intérieure, sensation qu'il faut considérer comme donnant une perception, c'est-à-dire comme une sensation accompagnée de connaissance, mais que la *Védanâ* contient encore la notion ou le jugement moral; ce qui ne serait pas facile à comprendre, si l'on ne se rappelait que ces espèces de jugements sont l'œuvre du *Manas* ou du cœur, véritable sens interne dont les Buddhistes, ainsi que les Brâhmanes, font un organe à l'égal de l'œil, de la main et des autres instruments de la sensation. Ajoutons qu'ici encore il faut envisager la sensation en elle-même, indépendamment du sujet matériel, comme je l'ai dit tout à l'heure pour le désir, effet de la sensation. Car nous sommes encore dans les qualités abstraites de l'être idéal, qui est, suivant toute vraisemblance, le type primitif de l'être réel, qui ne commence qu'à la conception. Cela est si vrai que la sensation paraîtra au nombre des cinq *Skandhas* ou attributs qu'agrége la naissance; d'où il suit qu'il y a deux sensations ou sensibilités, l'une de l'être idéal avant sa naissance, l'autre de l'être réel depuis qu'il est né. Cela posé, nous pouvons passer à la cause de la sensation[4], c'est-à-dire au contact.

[1] Voici comment M. Goldstuecker comprend ce terme : « Je crois que *Trĭchṇâ* exprime l'*appetitus*, le désir d'être actif, ou la fermentation intérieure qu'éprouvent les éléments invisibles pour procéder à leur création de *Bhava* ou des *éléments visibles*. Alors on peut dire que l'impulsion, comme essence de ces éléments invisibles, est leur cause, est ce qui les précède virtuellement. Comme *Bhava* est la δύναμις de *Djâti*, de même on peut supposer que *Trĭchṇâ* est la δύναμις des *Upâdâna skandhas*. »

[2] *Quotat. etc.* dans *Journ. etc.* t. V, p. 79.

[3] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

[4] M. Goldstuecker définit ainsi ce terme : « La

Cette cause est la septième ; elle se nomme *Sparça*, le toucher, le contact. Suivant le commentaire cité par M. Hodgson, le contact a lieu « lors« que le principe pensant doué d'un corps sous la forme d'archétype, vient « à s'exercer sur les propriétés des choses[1]. » Colebrooke donne une définition à peu près pareille d'après des autorités brâhmaniques : « C'est le senti« ment du chaud et du froid éprouvé par l'embryon ou l'être doué d'un « corps[2]. » Je n'ai pas besoin d'insister sur cette cause, dont le rapport avec la sensation qui en est l'effet est si facile à saisir. Il faut seulement remarquer que cette théorie rapporte à l'évolution du corps archétype un fait que l'observation directe ne nous montre que dans le corps matériel déjà formé[3]. La cause du contact est la réunion des *Chaḍâyatanas*, qui est placée immédiatement au-dessus.

Ces *Chaḍâyatanas* sont donc la huitième cause en remontant; ce sont les six places ou siéges des qualités sensibles et des sens. Le texte cité par M. Hodgson les définit ainsi : « Les six siéges ou objets extérieurs des « sens, » et d'après un commentateur : « Les six propriétés, qui peuvent être « senties et connues, des objets naturels, moraux et physiques[4]. » L'explication empruntée par Colebrooke aux commentateurs brâhmaniques est moins claire : « Les siéges des six organes ou les places des sens qui sont « formées du sentiment, des éléments tels que la terre, etc., du nom et de « la forme, ou du corps, en relation avec celui dont ils sont les organes[5]. » Le commentateur de l'Abhidharma donne du mot *âyatana* (place) une explication qui, grammaticalement parlant, est fausse, mais qu'il importe de rapporter ici, pour faire comprendre ce que les Buddhistes entendent par ce terme : « C'est ce qui étend (*tan-ôti*) la production ou la naissance (*ây-us*) « de l'esprit et des pensées[6]. » Les sens en effet en mettant l'esprit en rapport avec le monde extérieur, étendent et développent la connaissance, ou même l'étendent en quelque sorte lui-même dans chacune des sensa-

Védanâ est l'*irritabilité*, qui prise au propre ne s'applique qu'aux êtres animés et organiques, mais qui paraît ici dans un sens analogue, quoique plus large. »

[1] *Quotations, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78.

[2] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

[3] Suivant M. Goldstuecker, qui est conséquent à son système d'explications, « le terme *Sparça* désigne la sensibilité également étendue à toute la nature, à tous les êtres indistinctement. »

[4] *Quotations, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78, note.

[5] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

[6] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 32 *b* de mon manuscrit.

tions qu'il perçoit. Les *Chaḍâyatanas* sont donc les six siéges des qualités sensibles, ou autrement les six sens, savoir la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, et le sens interne ou *Manas*[1].

Mais ce nom de *âyatana* ne s'applique pas seulement à l'œil et aux autres sens, y compris l'organe interne, sens qui sont nommés collectivement *Adhyâtmika âyatana,* « siéges intérieurs; » on le donne encore, d'après le commentateur précité, à la forme et aux autres attributs sensibles, y compris le *Dharma,* la loi, le mérite, ou l'être, attributs qui sont nommés collectivement *Bâhya âyatana,* « siéges extérieurs[2]. » D'où il résulte que le mot *âyatana* désigne les cinq organes des sens, y compris l'organe interne, et les cinq qualités sensibles, y compris la Loi que l'organe interne seul peut saisir. Quant à la manière dont les sens mettent l'esprit en communication avec les objets extérieurs, il y a parmi les Buddhistes deux opinions opposées. Les uns croient que l'esprit ne saisit qu'une image, qu'une représentation de l'objet; les autres croient à la perception directe de l'objet. Ces derniers s'autorisent du passage suivant d'un Sûtra que cite un commentateur : « Voyant « les formes à l'aide de l'œil, il ne saisit pas une représentation secondaire; « et parce que c'est l'œil qui voit, la personne (*Pudgala*) voit par l'œil[3]. » Les six siéges des qualités sensibles ou les sens[4] ont pour cause le nom et la forme qui les précèdent immédiatement dans l'évolution.

Le nom et la forme, *Nâmarûpa,* sont la neuvième cause; c'est une expression composée comme *Djarâmaraṇa,* la décrépitude et la mort. Le texte cité par M. Hodgson définit cette condition : « les notions individuelles, » sur quoi le commentateur ajoute : « C'est un corps organisé et défini, mais « qui n'est encore qu'un archétype, et qui est le siége de la conscience indi« viduelle[5], » dont il sera parlé tout à l'heure. Les autorités brâhmaniques

[1] Les Tibétains traduisent *Chaḍâyatana* par *Skye-mtchhed,* « les sens. »

[2] *Abhidharma, etc.* f. 48 *b,* man. Soc. Asiat.

[3] *Ibid.* f. 67 *b,* man. Soc. Asiat.

[4] Voici la note de M. Goldstuecker sur les *Âyatanas :* « D'après le commentateur, les six siéges n'expriment pas seulement les six organes de l'homme, mais aussi la forme et les autres attributs sensibles. Cette application me prouve encore davantage que *Sparça, Vêdanâ* et toutes les notions précédentes sont les attributs *de tous les êtres;* car si elles n'étaient que les attributs de l'homme ou des êtres animés, il serait difficile d'entendre pourquoi les *six siéges* embrasseraient aussi la forme, etc. attributs qui maintenant peuvent, à l'aide d'une métaphore, passer pour les organes par lesquels la nature inorganique est susceptible de sensibilité et d'irritabilité. »

[5] *Quotations, etc.* dans *Journ. etc.* t. V, p. 78.

alléguées par Colebrooke s'expriment ainsi : « De la réunion du sentiment « ou de la conscience avec la semence paternelle et le sang utérin, dérive le « rudiment du corps, sa chair et son sang, son nom, *nâman*, et sa forme, « *rûpa*[1]. » Il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse ici du nom et de la forme d'un sujet idéal ou archétype, comme le disent les textes allégués par M. Hodgson; et je ferai ici la même observation que sur la sensation : c'est que la forme paraîtra tout à l'heure au nombre des cinq attributs réunis par la naissance; d'où il résulte que la forme est double, l'une qui appartient au corps idéal, l'autre que reçoit le corps matériel. Le *Nâmarûpa* représente donc ce qu'il y a de plus extérieur dans l'individualité; mais, je le répète, cette individualité est celle de l'être idéal, type de l'être réel qui ne se montre extérieurement qu'à l'instant de la conception[2]. Le nom et la forme, ou le signe extérieur de l'individualité, ont pour cause la connaissance.

La connaissance, *Vidjñâna*, ou le sentiment, car ce terme est fort compréhensif, est la dixième cause. Le texte cité par M. Hodgson la définit ainsi : « les notions générales; » sur quoi le commentateur ajoute : « Quand le *Saṁskâra* ou le désir qui est la cause du *Vidjñâna*, devient excessif, la conscience « individuelle commence à paraître[3]. » Suivant les autorités brâhmaniques citées par Colebrooke, « *Vidjñâna* est le sentiment ou le commencement de « la conscience[4]. » Ce terme signifie, à proprement parler, la connaissance distincte, et le sens n'en est pas toujours facile à déterminer, même dans les monuments de la littérature brâhmanique. Ici je crois que le mot de

[1] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

[2] Voici comment M. Goldstuecker entend le *Nâmarûpa* : « Je crois que *Nâmarûpa* doit être rendu par *substantialité* ou, si nous nous conformons aux conceptions buddhiques, *réalité*. Mais le mot de *réalité* a l'inconvénient de ne pas exprimer assez nettement la réunion inséparable (imitée par le composé) de l'essence et de la forme. La signification de *nâman* est *essence*, dans toute la Mîmâṁsâ. Il est opposé au *guṇa*, à l'accident qui périt, et employé, par exemple, pour désigner des sacrifices indéfinissables qui procurent l'émancipation finale, le ciel, et à la consommation desquels d'autres sacrifices seront comme *guṇas*. Selon moi, *Nâmarûpa* exprime cette substantialité où l'essence est mariée à la forme, et qui est, pour ainsi dire, la dernière limite du monde corporel. De là dérive tout : et en effet les notions suivantes s'élèvent ou tâchent de s'élever au-dessus du monde corporel; car la cause de la substantialité, qui est déjà l'idée elle-même, mais l'idée encore attachée par une partie d'elle-même au monde corporel, par *rûpa*, par la forme, la cause de la substantialité, dis-je, ne peut être que quelque chose d'idéal. » Je n'ai pu jusqu'ici justifier cette interprétation par les textes.

[3] *Quotat. from origin. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78.

[4] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

connaissance est l'expression la plus convenable; mais il faut réunir ensemble la notion de sentiment et celle de connaissance, qui sont données séparément par les autorités citées tout à l'heure. Il me semble que celle de connaissance pure serait trop restreinte, quoique ce soit le sens qu'adopte Csoma, qui traduit ce mot par *cognition*[1]. Les interprètes tibétains, qui sont comme à leur ordinaire matériellement exacts, rendent très-bien le préfixe *vi* par *rnam-par*, « totalement, complétement, » et le substantif *djñâna* par *ches-pa*, « connaissance; » mais cette version ne nous apprend rien de neuf sur le sens de *Vidjñâna*. Ici encore le lexique de Schrôter vient à notre secours, en traduisant ce terme par « âme, vie, âme raisonnable[2]. » C'est peut-être un peu trop dire, car il s'agit plutôt ici d'une qualité abstraite que d'un être concret; cependant il faut convenir que cette interprétation, qui manque aux dictionnaires de Csoma et de Schmidt, nous mène assez directement à l'idée de conscience qu'exprime aussi le terme de *Vidjñâna*[3]. J'ajoute que le *Vidjñana* ou la connaissance est de deux sortes, l'une (et c'est celle dont il s'agit ici) qui est un attribut de l'être idéal, l'autre qui est le cinquième attribut de l'être matériel. Passons maintenant à la cause de la connaissance, qui se nomme *Sam̃skâra*.

Cette cause, qui est la onzième, n'est jamais indiquée dans les textes du Népal que par un nom au pluriel, les *Sam̃skâras*. Je ne crois pas que cette

[1] *Analysis of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 398; et *Tib. Diction.* p. 255, col. 1.

[2] *Bhotanta Diction.* p. 342, col. 2.

[3] Voici les observations de M. Goldstuecker sur cet article : « Si je crois que jusqu'ici tout le développement de la théorie buddhique se déroule dans un ordre parfait et presque irréfutable, malgré ses lacunes énormes et les sauts intellectuels que l'esprit est obligé de faire pour le suivre, je suis également convaincu que c'est dans les trois dernières notions, à partir de la dixième, que commencent les abîmes qu'il n'est plus possible de combler. Le terme de *Vidjñâna* est, il me semble, exactement notre *savoir*, c'est-à-dire la quantité de connaissances qu'un homme a acquises. C'est ainsi que ce mot est constamment employé dans tout le cours du Vêdânta, où il est également opposé à *Djñâna*, le vrai savoir. Ainsi *Vidjñâna* est le savoir de ce qui est : *vi*, multiple, divers, sans unité, par conséquent, suivant le Vêdânta, faux. *Djñâna*, au contraire, est le savoir par excellence, le savoir de ce qui est, de Brahma, c'est le vrai savoir. Et j'irai même jusqu'à dire que comme *Chaḍâyatana* exprime les six organes de l'homme, et les *organes* de la nature inorganique, en un mot tout organe en général, *Vidjñâna* exprime *savoir* et tout ce qui est la base du savoir, tout ce monde non réel, rempli d'apparitions, de variétés. *Vidjñâna* a donc cette duplicité, intellectuelle toutefois, par laquelle il devient la cause de la substantialité, ou pour mieux dire, la notion à laquelle celle de la substantialité est subordonnée. Je traduirais conséquemment *Vidjñâna* par la *variété*, connue ou à connaître. »

circonstance soit tout à fait indifférente. Elle ne paraît cependant pas avoir frappé les auteurs qui ont parlé jusqu'ici de la doctrine de l'évolution des êtres. Le texte cité par M. Hodgson définit le terme *Saṃskâra* par « l'impres- « sion illusoire ; » à quoi le commentateur ajoute : « La croyance du principe « sensible non revêtu d'un corps, dans la réalité de ce qui n'est qu'un mirage, « est accompagnée d'un désir pour ce mirage, et de la conviction de son mé- « rite et de sa réalité : ce désir se nomme *Saṃskâra*[1]. » Suivant les autorités brâhmaniques citées par Colebrooke, « le *Saṃskâra* est la passion, qui com- « prend le désir, l'aversion, la crainte, la joie[2]. » La notion de désir et celle de passion me paraissent un peu trop restreintes ; je les crois bien implicitement contenues dans le terme de *Saṃskâra*, mais sa valeur étymologique nous révèle une nuance que masque entièrement l'interprétation toute morale que je viens de citer. Primitivement *Saṃskâra* signifie *accomplissement*, *achèvement* au propre, puis *conception*, *appréhension* au figuré. Les *Saṃskâras* sont donc les choses *quæ fingit animus*, ce que l'esprit crée, fait, imagine (*saṃskarôti*) ; ce sont, en un mot, les produits de la faculté qu'il a de concevoir, d'imaginer ; et si le mot *Saṃskâra* était employé au singulier, je n'hésiterais pas à le traduire par *imagination*[3]. La forme du pluriel m'a décidé pour

[1] *Quotations, etc.* dans *Journ. etc.* t. V, p. 78.

[2] Colebrooke, *Misc. Ess.* t. I, p. 394 et 396.

[3] Entre beaucoup de passages par lesquels je pourrais justifier le sens que j'attribue au terme de *Saṃskâra*, je me contenterai d'en citer un, que j'emprunte à un livre très-respecté, le *Lalita vistara*, et dont la version tibétaine est entre les mains du public savant. Ce passage me donnera une occasion nouvelle d'appuyer par un exemple direct l'opinion générale que j'ai énoncée plus haut sur la valeur de ces versions. Après avoir annoncé qu'un jour viendrait où des Religieux infidèles refuseraient de croire à la naissance miraculeuse du Bôdhisattva, Çâkyamuni ajoute : *Paçyu Ânanda kiyantam tê môhapuruchâ bahvapuṇyâbhisaṃskâram abhisaṃskarichyanti, yê buddhadharmân pratikchêpsyanti, lâbhasatkâraçlôkâbhibhûtâ, utchtchâralagnâh, lâbhasatkârâbhibhûtâ itaradjâtîyâḥ;* ce qui doit signifier : « Vois, ô Ânanda, « combien sont nombreuses les imaginations « coupables auxquelles se livreront les hommes « insensés qui rejetteront les lois du Buddha ; « ces hommes esclaves du gain, des honneurs « et de la renommée, plongés dans la fange, « vaincus par le gain et l'amour des respects, et « naturellement grossiers. » (*Lalit. vist.* f. 51 *b.*) La version tibétaine a fourni à M. Foucaux la traduction suivante : « Ces hommes obscurcis se « joueront dans des stances de perfections ac- « quises et dignes du respect ; livrés à l'impu- « reté, foulant aux pieds ce qui est vénérable, « voyez-les, ces hommes de basse condition, re- « jetant la doctrine de Sang-gyas et s'abandon- « nant ouvertement et sans réserve aux imagi- « nations sans nombre qu'enfante le vice. » (Foucaux, *Spécimen du Gya tcher rol pa*, p. 24, et du texte tibét. p. 32 et 33.) J'ignore comment les interprètes tibétains ont pu traduire aussi obscurément « se joueront dans des

le sens de *conception;* je l'ai remplacé par celui de *concepts* qui est sans doute un peu technique, mais qui évite la confusion qu'on eût pu faire en français, des conceptions (*Sam̃skâra*) avec la conception (*Upâdâna*).

Le mot de *concept*, pris dans la signification très-étendue de produit de l'imagination, me paraît encore justifié par le passage suivant d'un commentateur singhalais. Le livre auquel je l'emprunte est le *Djinâlam̃kâra*, ou la description poétique des perfections du Djina ou du Buddha, écrite en pâli et accompagnée d'un commentaire composé dans la même langue. Le texte se demande : « Quel est celui qu'on nomme Buddha, *Buddhô kô ti?* » et le commentateur développe ainsi cette question : « *Buddhô ti kô sattô vâ sam̃khârô vâ*, Quel être réel, « ou quelle conception, est celui qu'on nomme Buddha[1]? » Dans ce texte, si je ne me trompe, *sam̃khâra* (pour le sanscrit *sam̃skâra*) est opposé à *satta* (pour *sattva*); et comme *sattva* signifie *créature, être réel*, il n'est pas douteux que *sam̃skâra* ne veuille dire *conception*. Mais, il ne faut pas l'oublier, ces conceptions ou concepts doivent être pris dans un sens très-large; il faut y voir, avec le commentateur cité par M. Hodgson, des conceptions de l'intelligence, comme celle de l'existence du monde extérieur, puis des conceptions du cœur, si je puis m'exprimer ainsi, comme l'amour et la haine et les autres mouvements passionnés qu'excite la vue de ce monde illusoire[2]. Ici s'applique encore l'observation déjà faite sur la forme, la sensation et la conscience, c'est que les *Sam̃skâras* ou concepts sont de deux sortes : les uns sont ceux dont il vient d'être question, les autres reparaîtront tout à l'heure au nombre

« stances de perfections acquises et dignes du « respect, » l'épithète si claire du texte sanscrit, *lâbha satkâra çlôka abhibhûtâḥ*, « vaincus par « le gain, par le respect et par la renommée. » L'interprète tibétain a certainement trop restreint la signification du mot *çlôka*, qui veut dire non-seulement *stance*, mais encore *renommée, gloire*, soit que la gloire résulte des stances ou des chants des poëtes, soit que *çlôka* dérive d'une transformation ancienne et maintenant ignorée du radical *çru* (entendre). Quoi qu'il en soit, l'acception de *stance* ne convient pas ici, et l'interprétation que je propose ne peut faire difficulté. Ne serait-il même pas possible, en y regardant de près, de traduire ainsi très-littéralement le passage tibétain : « O Ânanda, « sic homines stupidi, quæstu et veneratione « et laudibus victi, sordibus immersi, honorum « splendore victi, ignobiles genere, hi Buddhæ « legem despicientes, quam multas impias ima- « ginationes mente concipiunt, vide. » Si cette version sortait bien, comme je le suppose, du texte tibétain, elle aurait l'avantage de rendre mot pour mot l'original sanscrit, dont le sens d'ailleurs ne me paraît pas douteux.

[1] *Djinâlam̃kâra* f. 12 *b* de mon manuscrit.

[2] Voici la note de M. Goldstuecker relativement à ce terme capital : « Vous avez déjà fait ressortir l'importance du pluriel de *Sam̃skâra*, et je suis convaincu que ce nombre est décisif

des cinq attributs agrégés par la naissance. Les premiers résultent de la croyance à l'existence de ce qui n'est pas; et c'est pour cela que l'on dit qu'ils ont leurs causes dans l'*Avidyâ*, l'ignorance ou le non-être.

A ces observations j'ajouterai que le terme de *Sam̃skâra* se traduit souvent d'une manière très-satisfaisante par *composé;* j'en donnerai seulement pour exemple un passage que j'ai cité plus haut[1], et auquel cette signification convient mieux que celle de *concept* ou *imagination*. Ces deux interprétations ne sont pas d'ailleurs aussi éloignées l'une de l'autre qu'on pourrait le croire au premier coup d'œil : elles ne diffèrent que suivant le point de vue d'où l'on se place. Envisage-t-on les *Sam̃skâras* d'une manière abstraite? ce sont les imaginations, les conceptions, les créations de l'esprit résultant d'une croyance erronée à l'existence de ce qui n'est pas. Les considère-t-on au contraire d'une manière concrète ou dans la réalité? les *Sam̃skâras* sont les êtres, ces créations variées, qui sont des composés véritables, non-seulement parce qu'on se les représente formés de parties (*sam̃skrĭta, confecta*), mais parce qu'aucun être relatif n'est absolument simple.

L'*Avidyâ* ou l'ignorance est la douzième et dernière cause en remontant. C'est comme le dit le texte souvent cité de M. Hodgson, « la fausse con« naissance, » sur quoi son commentateur ajoute : « L'existence du monde qui « est dans un perpétuel mouvement, dérive uniquement de l'imagination ou « de la croyance qu'on a dans la réalité des choses; et cette fausse opinion

pour l'interprétation de cette notion. Seulement, je me permets de m'en tenir au sens établi dans la Mîmâm̃sâ, qui loin de répugner à votre explication, la rend au contraire parfaitement, avec la seule différence d'une petite nuance, qui de son côté rétablit la bonne harmonie entre votre interprétation et l'usage ordinaire de ce mot. Le mot *Sam̃skâra* exprime dans cette philosophie la notion de *moyen*, en opposition à celle du but qu'il aide à accomplir. Le but reste; le moyen s'en va, disparaît. *Sam̃skâra* est pour cela le terme ou la notion d'infériorité, parce qu'il n'est jamais employé qu'en vue de la supériorité du but. Le Buddhisme peut très-bien dire, je suppose, que tout en ce bas monde est inférieur, est pur moyen; et cette condamnation à la *moyenneté*, ce qui veut dire seulement à l'infériorité, à la dégradation, ou plutôt cette infériorité ellemême devient alors la cause de la *variété*. Autant d'objets différents, autant d'objets qui ont la nature de moyen. En parlant d'après les vues du Buddhisme, je peux dire que la *moyenneté* (la somme de tout ce qui est moyen, à cause du pluriel) est la δύναμις de la variété. Le terme d'*imagination*, je crois, s'appliquerait seulement à l'homme, tandis que le terme indiqué trouve aussi bien place dans la création intellectuelle que dans le monde corporel. »

[1] Sect. II, p. 84. Les Tibétains entendent ce terme de même, car Csoma traduit par *any real or fancied thing* le mot *Hdu-vyed*, synonyme tibétain de *Sam̃skâra*. (*Vocab. pentagl.* sect. XXII, n° 2.)

« est le premier acte du principe sensible non encore individualisé ni revêtu « d'un corps[1]. » C'est aussi de cette manière que l'entendent d'après Colebrooke les autorités brâhmaniques : « *Avidyâ*, l'ignorance ou l'erreur, est la « méprise qui consiste à regarder comme durable ce qui n'est que pas- « sager[2]. » Il ne peut rester le moindre doute sur la valeur de ce terme ; il importe cependant de remarquer qu'il a un double sens, l'un objectif tiré de l'étymologie même du mot *Avidyâ*, c'est-à-dire *avidyamânam*, ce qui ne se trouve pas, ce qui n'existe pas, le non-être; l'autre subjectif tiré de l'emploi ordinaire du mot *Avidyâ*, c'est-à-dire *a-vidyâ*, la non-science, l'ignorance. Le non-être et le non-savoir sont donc identiques; et ainsi se trouve niée dans son origine l'existence de l'objet ou du monde, et jusqu'à un certain point, du sujet essentiellement relatif qui vit au milieu du monde[3].

On le voit, il ne faudrait pas beaucoup presser ce principe pour en tirer le vide absolu que les Brâhmanes, adversaires des Buddhistes[4], disent être le dogme de l'école Madhyamika, école qui, nous l'avons vu, est celle du célèbre Religieux Nâgârdjuna. Mais à prendre à la lettre la définition précitée de l'*Avidyâ*, il reste toujours un principe sensible, comme dit le commentateur de M. Hodgson, un esprit ou un âme, le sujet ou la personne en un mot, qui peut ignorer ou connaître la vérité touchant les choses, et qui, si elle l'ignore, tombe sous l'empire des causes et des effets, et roule jusqu'à ce qu'elle ait pu s'en affranchir, dans le cercle éternellement mobile de la transmigration. Les livres de la Pradjñâ parlent quelquefois de ce principe

[1] Hodgson, *Quotat. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 78.

[2] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 396.

[3] Voici la note de M. Goldstuecker sur *Avidyâ*. « Le terme d'*Avidyâ* est, à mon avis, différent d'*Adjñâna*, souvent employé dans le Vêdânta ; car je ne doute pas que celui-ci n'eût été employé si la doctrine buddhique n'eût pas voulu faire ressortir une autre notion, ou du moins une nuance d'une notion existante. Le mot d'*ignorance* ou de *non-science* donne lieu à la difficulté contre laquelle j'ai déjà fait quelques observations, c'est à savoir qu'il n'est applicable qu'à l'homme. Je crois plutôt que la signification que vous avez indiquée d'après l'étymologie *avidyamâna*, est celle qui se rattacherait le mieux à la notion des Saṁskâras telle que je l'ai expliquée. Car *avidyamâna* serait seulement la même chose que *adjñânamâna*, et aurait l'emploi général dont il est ici besoin. Cependant je ne voudrais pas identifier *Avidyâ* avec le néant; car les passages subséquents de votre Mémoire prouvent que l'homme doit détruire toutes ces notions, et surtout leur racine, l'*Avidyâ*, pour atteindre au néant. Je suis donc porté à croire qu'*Avidyâ* est l'illusion, l'extérieur qui manque de fond, la même notion que *Mâyâ*, avec cette différence toutefois, que *Mâyâ* est le reflet de la vérité absolue et existante, tandis qu'*Avidyâ* est le reflet du néant. »

[4] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 331.

que je crois être leur *Tchitta* (l'esprit) ou leur *Pudgala* (la personne, l'âme). Mais il est certain que la théorie des causes et effets en présuppose l'existence; car il faut bien qu'il y ait un sujet intelligent, puisqu'il y a possibilité d'erreur ou d'ignorance à l'égard de l'objet. L'existence du sujet pensant est d'ailleurs directement établie par le fragment suivant d'un Sûtra, que je cite d'après le commentateur de l'Abhidharma kôça.

« Je vais vous enseigner, ô Religieux, ce que c'est que l'existence (*Bhava*), ce que c'est que l'acte de recevoir l'existence et celui de la rejeter, ce que c'est que celui qui revêt l'existence. Écoutez cela, et fixez-le bien et complétement dans votre esprit : je vais parler. Qu'est-ce que l'existence? Ce sont les cinq attributs, causes de la conception. Qu'est-ce que l'acte de recevoir l'existence? C'est le désir quirenaît sans cesse, qui est accompagné d'amour et de jouissance, qui se satisfait çà et là. Qu'est-ce que l'acte de rejeter l'existence? C'est l'abandon complet, le rejet absolu, l'expulsion, la destruction, le détachement, la suppression, la cessation, la disparition de ce désir qui renaît sans cesse, qui est accompagné d'amour et de jouissance et qui se satisfait çà et là. Qu'est-ce que celui qui revêt l'existence? C'est la personne (*Pudgala*), faudrait-il dire; [mais Çâkya dit:] C'est ce personnage respectable que vous voyez, qui a un tel nom, qui est de telle famille et de tel lignage, qui prend de tels aliments, qui éprouve tel plaisir et telle peine, qui a un si grand âge, qui vit depuis si longtemps, qui est si respectable; c'est là celui qui revêt l'existence. Or par ces mots, *qui revêt l'existence*, Çâkya entend désigner la personne, le *Pudgala*. L'existence n'est pas celui qui revêt l'existence[1]. »

Je citerai encore d'autres autorités qui ne sont pas moins explicites. C'est un axiome admis parl es Buddhistes, qu'aucune condition n'est l'âme ou le moi, ou que toutes les conditions sont des non-moi : *Sarvadharmâ anâtmânaḥ*, et les commentateurs de l'Abhidharma expliquent ainsi cet axiome : « Les conditions n'ont pas nature propre d'âme ou de moi, le moi n'est pas « en elles[2]; » puis il ajoute : « la personne n'est pas un *Dharma*, une condi- « tion, *sa pudgalô na dharmaḥ*. Or la personne, c'est celui qui dans la pro- « position : J'ai dans un temps passé revêtu une forme, dit Je ou Moi. Ce « je ou moi (*aham*), c'est la personne, le *Pudgala*. Le moi (*Âtman*), ce n'est

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 474 *a*.

[2] *Ibid.* C'est l'idée qu'exprime l'*Anâtmaka*, en tibétain *Bdag-med-pa*, du Vocabulaire pentaglotte. (Sect. xxiv, n° 4.)

« ni les attributs (*Skandha*), ni les siéges des qualités sensibles (*Âyatana*), ni « les éléments (*Dhâtu*)[1]. » C'est-à-dire en d'autres termes, le moi n'est pas le corps de l'individu, qui est composé des attributs intellectuels, des sens et des éléments[2]. Or cette théorie repose sur des textes que je considère comme respectables, notamment sur un passage de l'Avadâna çataka, qu'il importe de citer ici : je l'emprunte à la légende d'un certain Guptika qui se fit Religieux du temps de Çâkya.

« Les jeunes gens de son âge qui l'accompagnaient, furent entraînés par son exemple à entrer dans la vie religieuse. S'étant rendus à l'endroit où se trouvait le respectable Guptika, ils lui parlèrent ainsi : Respectable Guptika, qu'est-ce qui dans le monde a la condition de périssable, et qu'est-ce qui dans le monde n'a pas la condition de périssable ? Respectables personnages, reprit Guptika, la forme a la condition de périssable ; et le Nirvâṇa, qui consiste dans la cessation de la forme, n'a pas la condition de périssable. La sensation, l'idée, les concepts et la connaissance ont, ô respectables personnages, la condition de périssables ; et le Nirvâṇa, qui consiste dans la cessation de ces divers accidents, n'a pas la condition de périssable. Qu'en pensez-vous, respectables personnages, la forme est-elle permanente ou passagère ? — Elle est passagère, ô respectable Guptika. — Et ce qui est passager, est-ce un mal, ou n'est-ce pas un mal ? — C'est un mal, respectable Guptika. — Mais, respectables personnages, ce qui est passager, ce qui est un mal, ce qui est sujet au changement, est-ce de nature à inspirer à un Auditeur respectable, qui est très-instruit, les sentiments suivants : Ceci est à moi ; ceci est moi ; ceci, c'est mon âme même ? — Nullement, respectable Guptika. — Qu'en pensez-vous, resdectables Auditeurs, la sensation, l'idée, les concepts et la connaissance sont-ils permanents ou passagers ? — Ils sont passagers, respectable Guptika. — Et ce qui est passager, est-ce un mal ou n'est-ce pas un mal ? — C'est un mal, respectable Guptika. — Mais, respectables personnages, ce qui est passager, ce qui est un mal, ce qui est sujet au changement, est-ce de nature à inspirer à un Auditeur respectable, qui est très-instruit, les sentiments suivants : Ceci est à moi ; ceci est moi ; ceci, c'est mon âme même ? — Nullement, respectable Guptika.

« C'est pourquoi, respectables personnages, toute forme quelconque, qu'elle

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 474 *a* de mon manuscrit.

[2] Voyez ci-dessus, sect. III, p. 273, fin du premier alinéa, et p. 475, note.

soit passée, future ou présente, qu'elle soit intérieure ou extérieure, qu'elle soit grossière ou subtile, qu'elle soit mauvaise ou bonne, qu'elle soit éloignée ou rapprochée, toute forme, dis-je, doit être envisagée telle qu'elle est réellement, à l'aide de la parfaite sagesse qui doit nous faire dire : Ceci n'est pas à moi; ceci n'est pas moi; ceci, ce n'est pas mon âme même. Toute sensation, toute idée, tout concept, toute connaissance quelconque, qu'elle soit passée, future ou présente, qu'elle soit intérieure ou extérieure, qu'elle soit grossière ou subtile, qu'elle soit mauvaise ou bonne, qu'elle soit éloignée ou rapprochée, toute sensation, dis-je, doit être envisagée telle qu'elle est réellement, à l'aide de la parfaite sagesse qui doit nous faire dire : Ceci n'est pas à moi; ceci n'est pas moi; ceci, ce n'est pas mon âme même. L'Auditeur respectable, ayant beaucoup appris, ô respectables personnages, qui envisage ce sujet de cette manière, se dégoûte même de la forme; il se dégoûte également de la perception, de l'idée, des concepts et de la connaissance; et une fois qu'il est dégoûté de tout cela, il est détaché; et quand une fois il est détaché, il est affranchi. Alors il a la vue affranchie de la science qui lui fait dire : L'existence est anéantie pour moi; j'ai rempli les devoirs de la vie religieuse; j'ai fait ce que j'avais à faire; je ne verrai plus une nouvelle existence après celle-ci[1]. »

Si je ne me trompe pas en faisant à la théorie des causes et des effets l'application de ces textes, il faudrait probablement y voir l'origine d'une des opinions fondamentales de l'école des Yôgâtchâras, qui, suivant les commentateurs brâhmaniques, croyaient que tout est vide, hors le principe pensant dont ils admettaient l'existence et l'éternité[2]. Mais en même temps que l'énumération des causes et des effets suppose le sujet, suppose-t-elle également l'objet? Je ne le pense pas, puisque le sujet se trompe à l'égard de l'objet en accordant à ce dernier une existence qu'il n'a réellement pas. Elle ne s'occupe que de ces deux termes, le monde et l'homme : le monde, qui n'existe que de la vaine existence que l'homme lui attribue dans son erreur; l'homme, qui n'existe tel que nous le voyons, que par suite de son ignorance sur le monde. Il est très-probable que cette doctrine est celle des Sâutrântikas, qui se flattent de suivre exclusivement l'autorité des Sûtras de Çâkyamuni[3]. La doctrine des douze causes présuppose donc, ainsi que je l'ai dit, un des deux termes, lequel est l'homme; et je crois que les anciens

[1] *Avadâna çat.* f. 238 *a.* — [2] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 391. — [3] *Id. Ibid.*

Sûtras l'admettaient également. La Pradjñâ Pâramitâ, au contraire, et notamment les Madhyamikas qui prennent ce livre pour autorité, vont beaucoup plus loin, et l'on ne peut nier que leurs déductions ne détruisent également le sujet et l'objet. C'est là, si je ne m'abuse pas, un point que de plus amples recherches ne feront que confirmer. Mais ramenée même aux termes de la théorie des douze causes, l'ontologie primitive des Buddhistes a une assez grande analogie avec celle de l'école brâhmanique du Sâm̃khya. Les Buddhistes reconnaissent dans l'homme un principe intelligent, une vie, une âme, qui transmigre à travers le monde; c'est le Purucha ou l'esprit des Sâm̃khyas. En dehors de ce principe, les Svâbhâvikas admettent l'existence de la Pradjñâ ou de la nature intelligente; ne serait-ce pas, comme l'a déjà conjecturé M. Hodgson, le principe matériel des Sâm̃khyas[1]? Avant de faire descendre la vie au sein des formes grossières, ils la supposent revêtant diverses qualités abstraites, qui créent pour elle une sorte de corps idéal, type du corps matériel et visible; c'est là le *Linga çarîra* ou le corps des attributs, c'est-à-dire le corps subtil des Sâm̃khyas. Voilà, si j'en juge bien, autant de liens nouveaux par lesquels la philosophie des Buddhistes se rattache à celle des Brâhmanes; mais il faut cependant avouer que la doctrine Sâm̃khya, et notamment la section de cette doctrine qui nie l'existence de Dieu, n'est reconnue par personne dans l'Inde pour rigoureusement orthodoxe.

J'ai plus d'une fois, dans le cours de cette analyse, rappelé les cinq *Skandhas* ou attributs, qui se réunissent quand a lieu le fait de la naissance. Ces Skandhas sont de véritables attributs sensibles et intellectuels, plus intellectuels même que sensibles; et cela ne doit pas étonner, quand on songe à la tendance idéaliste du Buddhisme, tendance qui ressort à tout instant de l'évolution des causes productrices des êtres animés. C'est à l'état du principe pensant et sensible, une fois qu'il est né, c'est-à-dire à son état actuel, que se rapportent ces cinq attributs, qui sont: *Rûpa*, la forme; *Vêdanâ*, la sensation; *Sam̃djñâ*, l'idée; *Sam̃skâra*, les concepts; et *Vidjñâna*, la connaissance. De ces cinq attributs, quatre ont déjà paru dans l'énumération des douze causes que j'ai faite tout à l'heure; je n'y reviens ici que pour dire que ces cinq attributs ne sont plus des qualités abstraites, comme plus haut, mais des attributs réels du sujet vivant.

[1] *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. III, p. 428.

Le seul qui n'ait pas encore paru, est celui de la *Saṁdjñâ* ou de l'idée; Csoma de Cörös y voit la conscience; mais les commentateurs brâhmaniques, réfutant les Buddhistes, me paraissent mieux comprendre la valeur de ce terme, quand ils le traduisent par « la connaissance ou l'opinion qui ré« sulte des noms, des mots, des signes et des caractères [1]. » Le mot *idée* me semble rendre exactement cette nuance.

Mais d'où vient que ces cinq attributs du sujet vivant sont nommés *Skandhas*, branches ou agrégats? Les divers peuples qui ont adopté le Buddhisme, autant du moins que leurs ouvrages me sont connus, nous donnent peu de lumières à cet égard; et pour n'en citer que deux exemples, les Tibétains, avec leur traduction de *monceau, accumulation*, et les Chinois, avec celle d'*amas*, ne nous apprennent absolument rien de plus que le sanscrit *Skandha*. Schröter, il est vrai, traduit le terme tibétain *phang-po lnga* (qui est le sanscrit *pañtcha skandha*) par « les cinq corps, c'est-à-dire les cinq attributs cor« porels composés [2]; » mais cette version n'est pas suffisamment claire. Il en faut dire autant de celle des Barmans qui rendent ainsi le pâli *khandha:* « Corps, animal vivant, composé de cinq parties, savoir: la matérialité, *rûpak« khandha;* la sensation, *vêdanakkhandha;* la perception (pour moi l'idée), « *saññânakkhandha;* la volonté (pour moi les concepts), *saṁkhârakkhandha;* et « l'intelligence (pour moi la connaissance), *viññânakkhanddha* [3]. » Cette interprétation est plus claire, mais elle dépasse le but; *Skandha* ne peut signifier *corps vivant*, ce serait plutôt *partie* qu'il faudrait dire, le corps produit de la naissance étant formé des cinq *Skandhas* ou parties. Mais je trouve dans le commentaire de l'Abhidharma un passage qui rend compte d'une manière très-satisfaisante de l'emploi de ce terme, dont il est si difficile de comprendre la signification d'après la seule valeur étymologique. Après avoir exposé que *Skandha*, masse, est synonyme de *râçi*, monceau, amas, Yaçômitra ajoute: « La sensation, de quelque nature qu'elle soit, passée, future, pré« sente, intérieure, extérieure, considérable, subtile, éloignée, immédiate, « étant réunie en une seule masse, prend le nom de *Vêdanâ skandha*, l'agrégat « de la sensation; et il en est ainsi des autres agrégats, jusques et y compris « celui de la connaissance [4]. » On voit par là que dans une traduction française,

[1] Colebrooke, *Miscell. Essays*, t. I, p. 394. C'est aussi le sens du tibétain *Hdu-ches*, idée.

[2] *Bhotanta Diction.* p. 188, col. 2.

[3] Judson, *Burman Diction.* p. 88.

[4] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 31 *b* de mon manuscrit.

par exemple, il n'y a aucun inconvénient à omettre le mot *agrégat*, car l'expression abstraite *la sensation* résume par sa généralité même les divers accidents de la sensation indiqués dans le commentaire précité ; ce sont toutes les sensations et toutes leurs espèces. C'est avec ce caractère de généralité que le mot *Skandha* est employé dans le passage suivant d'un Sûtra cité par l'auteur du commentaire sur l'Abhidharma kôça : « Ces « conditions des Buddhas, telles que les conditions dites *Âvêṇikas* et autres, « eh bien ! à cause de leur subtilité et de leur profondeur excessives, il n'y « a qu'ignorance à leur égard pour d'autres que pour le Buddha. C'est ainsi « qu'il est dit : Connais-tu, ô Çâriputtra, la masse de la morale ou toute la « morale, *Çîla skandha*, du Tathâgata, toute sa méditation, toute sa science, « tout son affranchissement, toute sa science de l'affranchissement ?[1] »

Pour traduire exactement ce terme difficile, il faudrait donc employer le mot *agrégat ;* mais ce terme n'est pas plus clair que celui de *Skandha*, et il aurait besoin pour être bien entendu d'un commentaire perpétuel. Je doute d'ailleurs que ce fût donner une idée juste du rôle que joue ce terme dans l'expression composée *Upâdâna skandha*, que de dire « les agrégats « qui servent à la conception. » J'ai donc préféré le mot *attribut*, parce que comme je l'ai déjà dit à l'occasion d'un fragment de la Pradjñâ pâramitâ, les Skandhas qui sont la forme, la sensation, l'idée, les concepts et la connaissance, sont de véritables attributs intellectuels qui constituent dans l'homme le domaine de l'intelligence, en ce qu'ils embrassent les diverses phases du fait de connaître, depuis le point de départ qui en est en quelque sorte l'occasion, c'est-à-dire la forme, jusqu'au terme dernier qui est la connaissance même. Une traduction parfaitement exacte du mot *Skandha*, au moins dans le composé *Upâdâna skandha*, serait celle qui rendrait ce terme par *moyen*, *aide*, de cette manière, « les moyens qui servent à la conception, » a peu près comme l'entend M. Goldstuecker dans une note que j'ai transcrite tout à l'heure. Mais cette interprétation en ne montrant que l'application spéciale de *Skandha* dans le composé *Upâdâna skandha*, manquerait de généralité et laisserait dans l'ombre le sens collectif que prend ce mot lorsqu'il est joint à l'un ou à l'autre des cinq attributs intellectuels, comme *Vêdanâ skandha*, la masse des sensations, pour dire toutes les sensations, toute espèce de sensation.

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 4 *b*, manuscrit de la Société Asiatique.

En commençant l'analyse des ouvrages conservés au Népâl qui sont spécialement relatifs à l'Abhidharma ou à la métaphysique, j'ai dit que les volumineuses rédactions de la Pradjñâ pâramitâ n'étaient pas les seuls traités où l'on pouvait puiser la connaissance de la partie spéculative du Buddhisme. J'ai cité, entre autres, plusieurs Sûtras, qui offrent une analogie frappante avec les livres de la Pradjñâ, non pas seulement pour la forme, mais jusqu'à un certain point pour le fonds. Je laisse de côté le Saddharma puṇḍarîka, qui ne touche qu'à un point spécial, celui de l'unité des trois moyens de transport, et je ne veux m'arrêter qu'à un livre jouissant d'une égale autorité et dont la tendance spéculative est incontestable. Ce livre, qui paraît également estimé chez tous les peuples qui ont reçu le Buddhisme du nord de l'Inde, est déjà connu sous le titre de *Langkâvatâra,* c'est-à-dire l'enseignement donné à Langkâ ou Ceylan. Ce qui me confirme dans cette dernière explication, c'est que le titre de l'ouvrage, tel qu'il est répété à la fin de chaque chapitre, est *Saddharma Langkâvatâra,* « La révélation de la bonne Loi « à Langkâ[1]. » Cet ouvrage qui se compose de cent six feuilles ou deux cent douze pages très-grandes et très-pleines, est donné pour un Mahâyâna sûtra. Il est écrit en prose et en vers, et la partie poétique offre d'assez nombreuses traces de ce style mélangé de formes prâcrites dont j'ai signalé l'existence dans le Lotus de la bonne Loi. Une stance qui n'appartient pas à la rédaction primitive de l'ouvrage marque nettement le but tout philosophique de ce traité : « Le Sûtra dans lequel il est enseigné par le Roi de la Loi que les « conditions (*Dharmas*) sont privées d'âme, est transcrit ici avec attention. » Çâkya est représenté se trouvant à Langkâpurî, sur le sommet de la montagne Malaya giri. Se rappelant que les anciens Tathâgatas ont exposé la Loi en ce lieu, il se sent disposé à les imiter; et Râvaṇa, roi de Ceylan, qui pénètre son intention, éprouve le désir de l'entendre. Râvaṇa se rend auprès de Çâkya et lui adresse quelques stances pour le prier d'enseigner sa doctrine aux habitants de Ceylan, comme l'ont fait les Buddhas antérieurs. Çâkya se rend au vœu de Râvaṇa, et par compassion pour lui, il se mani-

[1] M. G. de Humboldt, qui ne connaissait l'ouvrage dont je parle ici que par le titre tronqué de *Langkâvatâra,* en avait cependant reconnu et exposé la signification véritable, sauf une nuance de peu d'importance : « Die « Schrift von dem auf Langkâ (Ceylon) offenbar « Gewordnen. » (*Ueber die Kawi-Sprache,* t. I, p. 268.) Les dérivés du radical *trî,* précédé de *ava* et employé à la forme causale, se prêtent très-aisément au sens de « communiquer, trans« mettre, » littéralement, « faire descendre l'en« seignement. »

feste dans toute sa gloire, entouré d'un grand nombre de Dêvas et de l'Assemblée de ses Auditeurs.

Le dialogue s'établit alors et se continue dans la suite entre Çâkya et Mahâmati, l'un des Bôdhisattvas de l'Assemblée; et il roule sur la nature des lois ou des êtres, et sur un grand nombre de points propres à la doctrine buddhique, tels que la production, l'anéantissement, l'intelligence, les vérités sublimes, le vide des diverses espèces de causes. Çâkya rappelle quelquefois d'une manière sommaire les opinions des Tîrthakaras[1], nom sous lequel il désigne les ascètes brâhmaniques, ainsi que je l'ai dit plus haut. On voit prendre part au dialogue des êtres surnaturels, comme Krĭchṇapakchika, roi des Nâgas, lequel vient, sous la figure d'un Brâhmane, demander à Çâkya si, selon lui, il existe un autre monde. J'ajoute que le Saddharma Langkâvatâra possède, comme le Saddharma puṇḍarîka, un chapitre de formules magiques, nommées *Dhâraṇîs,* circonstance qui rattache jusqu'à un certain point ce livre à la classe des Tantras[2].

On voit qu'il n'y a rien d'historique dans cet ouvrage, et qu'on espérerait à tort s'en servir pour appuyer cette opinion des Singhalais, que Çâkyamuni vint à Ceylan, comme l'avaient fait, disent-ils, les Buddhas antérieurs, pour y prêcher la Loi[3]. Cette rencontre de Çâkya avec Râvaṇa n'est pas moins fabuleuse que l'existence du roi de Ceylan, que la tradition brâhmanique fait contemporain de Râma, c'est-à-dire d'un héros qui, s'il a jamais existé, a certainement précédé de plusieurs siècles Çâkyamuni le Buddha. Le Langkâvatâra me paraît un livre composé dans l'école, et à une époque où le Buddhisme avait atteint à son entier développement. J'en citerai pour preuve le morceau suivant où sont exposées les diverses opinions que se faisaient

[1] On pourrait croire que les Tîrthakaras, dont parle en plus d'un endroit cet ouvrage, sont les sages déifiés des Djâinas; mais quoique cette dénomination puisse être empruntée à cette secte, ce qui n'a dû sans doute avoir lieu qu'à une époque assez moderne, je crois que dans nos textes buddhiques le mot de *Tîrthakara* est simplement synonyme de *Tîrthika* et de *Tîrthya*, termes par lesquels on désigne tous les ascètes qui ne sont pas Buddhistes, et les mendiants brâhmaniques en particulier.

[2] *Saddharma Langkâvatâra*, f. 78 *a* et *b*.

[3] Après cette analyse du Langkâvatâra, je n'ai pas besoin d'avertir que je renonce au point de vue sous lequel M. Lassen et moi nous avions cru, il y a déjà longtemps, devoir considérer cet ouvrage. (*Essai sur le pâli*, p. 43.) On nous permettra de ne pas admettre davantage l'opinion d'un juge aux sentiments duquel je ne fais jamais difficulté de me soumettre; ici, en effet, son opinion ne repose pas plus que celle que j'abandonne, sur l'examen direct de l'ouvrage en question. (A. Rémusat, *Nouv. Journ. Asiat.* t. VII, p. 295.)

les diverses sectes des Buddhistes et des Brâhmanes, de ce but commun de leurs efforts et de leur enseignement, le Nirvâṇa.

« Ensuite le Bôdhisattva Mahâsattva Mahâmati parla de nouveau à Bhagavat en ces termes : On dit, ô Bhagavat, le Nirvâṇa, le Nirvâṇa. Quelle est la chose que désigne ce nom de *Nirvâṇa*, sur laquelle raisonnent tous les Tîrthakaras? Bhagavat dit : Écoute donc, Mahâmati, et grave bien et complétement mes paroles dans ton esprit : je vais te dire ce que c'est que le Nirvâṇa, conformément aux idées diverses que s'en font les Tîrthakaras. Bien, Bhagavat, répondit le Bôdhisattva Mahâmati, et il se mit à écouter. Bhagavat lui parla ainsi :

« Il y a des Tîrthakaras, Mahâmati, qui définissent ainsi le Nirvâṇa, en disant que par la suppression des attributs intellectuels, des éléments et des sens, par l'indifférence à l'égard des objets, par la considération de la perpétuelle contradiction des devoirs, les pensées et ce qui en résulte cessent de se produire avec abondance; alors la cessation de tout exercice de la pensée, produite par un anéantissement de sa cause, semblable à celui d'une lampe, d'un germe, du vent, et résultant de l'oubli des choses passées, futures et présentes, c'est là le Nirvâṇa; c'est de là que leur vient l'idée qu'ils ont du Nirvâṇa. Mais ces hommes, ô Mahâmati, qui ne voient que l'anéantissement, ne parviennent pas au Nirvâṇa.

« D'autres le définissent ainsi : C'est la délivrance qui est l'action de passer dans un autre lieu aussi vite que le vent, action qui résulte de la cessation de tout exercice de la pensée à l'égard des objets. D'autres Tîrthakaras le définissent ainsi : C'est la délivrance résultant de la destruction de la vue de ces deux choses, l'esprit qui connaît, et l'objet qui doit être connu. D'autres se représentent la délivrance comme résultant de la cessation de tout exercice de la faculté de penser, cessation qu'amène la vue de ce qui est passager et de ce qui est éternel. D'autres le définissent ainsi : partant de cette conviction que la foule des pensées relatives aux attributs apporte avec elle la production de la douleur, inhabiles à connaître la mesure de la vue de leur propre esprit, épouvantés par la crainte des attributs, ils s'imaginent trouver le Nirvâṇa dans un caractère qui est le désir du bonheur résultant de la vue des attributs. D'autres connaissant à fond les caractères tant particuliers que généraux qui appartiennent à toutes les conditions, soit intérieures, soit extérieures, se représentent le Nirvâṇa comme la substance

impérissable des êtres passés, futurs et présents. D'autres se représentent aussi le Nirvâṇa comme l'existence impérissable de l'âme, de l'être, de la vie, du principe nourricier, de la personne et de toutes les conditions.

« D'autres Tîrthakaras, Mahâmati, dont l'esprit n'a qu'une fausse pénétration, se figurent que le Nirvâṇa résulte de la distinction qu'ils font de l'Esprit d'avec la Nature et de l'action unique de la modification successive des qualités. D'autres se représentent le Nirvâṇa comme résultant de l'anéantissement complet de la vertu et du vice; d'autres, de la science qui anéantit complétement la douleur; d'autres, de la considération que le monde est l'œuvre d'un Dieu créateur. D'autres affirmant que la création de l'univers est le produit de l'action mutuelle [des éléments], et non d'une cause, ne s'aperçoivent pas, dans leur erreur, que c'est encore là admettre une cause; c'est d'après ce point de vue qu'ils se représentent le Nirvâṇa.

« D'autres Tîrthakaras, Mahâmati, se représentent le Nirvâṇa comme résultant de l'intelligence parfaite de la vérité et de la voie. D'autres se livrant à l'examen des qualités et du sujet qui les supporte, tirent les idées qu'ils se font du Nirvâṇa de ces divers points de vue : que les qualités et le sujet sont un, qu'ils sont différents, qu'ils sont à la fois l'un et l'autre, et qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre à la fois. D'autres partant de cette vue, que la nature propre de chaque être lui vient de sa nature (*Svabhâva*) passant à l'état d'activité (*Pravrĭtti*), comme par exemple, la variété des couleurs pour le paon, les pierres précieuses de diverses espèces pour les mines, la propriété d'être piquant pour les épines, se représentent le Nirvâṇa d'après cette idée. D'autres, Mahâmati, se représentent le Nirvâṇa comme résultant de la connaissance des vingt-cinq principes; et d'autres, de l'acquisition de la science qui a six qualités et qui protége les hommes. D'autres partant de cette vue, que le temps est ce qui agit, se représentent le Nirvâṇa d'après la connaissance du principe suivant : L'existence du monde est dépendante du temps. D'autres, Mahâmati, se représentent le Nirvâṇa par l'existence; d'autres par la connaissance de l'existence et de la non-existence; d'autres par cette idée, qu'il n'y a pas de différence entre l'existence et le Nirvâṇa.

« D'autres au contraire, ô Mahâmati, se le représentent comme il suit : faisant entendre le rugissement du lion que pousse celui qui a l'omniscience (le Buddha), c'est-à-dire ne reconnaissant rien que comme la conception

de leur propre esprit[1], n'admettant ni l'existence ni la non-existence des objets extérieurs; considérant [le Nirvâṇa] comme un lieu essentiellement privé de quatre côtés; ne tombant pas dans les deux termes extrêmes de la réflexion appliquée à ce qui est visible à leur esprit, parce qu'ils ne voient ni l'objet à admettre, ni le sujet qui admet; ne croyant pas que toutes les preuves, quelles qu'elles soient, puissent faire saisir un principe; rejetant l'existence d'un principe, parce que le caractère illusoire de tout principe les conduit à n'en admettre aucun; possédant chacun individuellement la Loi sublime; reconnaissant la double non-existence d'un élément spirituel[2]; ayant fait cesser les deux corruptions du mal; ayant dissipé les deux espèces de ténèbres; détachés de l'esprit, du cœur et de la connaissance que donne le cœur, par suite de la méditation profonde de l'image réfléchie par l'apparence illusoire qui est dans le rôle de Tathâgata, le plus élevé de tous[3]; ces hommes se représentent le Nirvâṇa d'après ces idées. De telles opinions et d'autres semblables que soutiennent les logiciens des mauvaises écoles des Tîrthyas, sont, à cause de leur fausseté, repoussées par le sage. [Tous en effet,] Mahâmati, se représentent le Nirvâṇa d'après une idée qui s'arrête à deux termes. Ce sont là, entre autres, Mahâmati, les idées que tous les autres Tîrthakaras se font du Nirvâṇa. Mais avec de telles opinions, on ne peut pas dire qu'on soit dans l'action (*Pravrĭtti*), ou dans l'inaction (*Nirvrĭtti*). Chaque Tîrthakara, ô Mahâmati, a son Nirvâṇa; examinées d'après les idées de leurs propres livres, de telles opinions sont inconséquentes; elles ne se soutiennent pas, telles qu'ils les présentent. Le Nirvâṇa ne résulte pour personne du mouvement, de l'arrivée ou du départ du cœur. Après t'être instruit de cette vérité, ainsi que les autres

[1] Ce passage me paraît s'expliquer par un autre texte du même ouvrage, f. 23 *b* : « Les « trois mondes sont une pure conception de « l'esprit; ils sont privés de moi, de substance. »

[2] Ou peut-être, « reconnaissant qu'il y a deux « choses qui n'ont pas de moi : *nâirâtmya dvaya* « *avabôdhât,* » sans doute l'âme et le corps. Quand on n'a pas de commentaire, on n'est jamais sûr de pouvoir déterminer rigoureusement le sens de ces formules abstraites.

[3] Voilà un véritable galimatias philosophique, beaucoup de mots pour peu d'idées. Il me semble que cela veut dire que le rôle, c'est-à-dire la condition de Tathâgata, qui est la plus élevée de toutes celles auxquelles un être animé puisse atteindre, n'existe réellement pas; que c'est une apparence illusoire; que l'image réfléchie par cette apparence privée de réalité, c'est-à-dire, sans doute, le Buddha individuel, doit être pour le Religieux l'objet d'une méditation profonde, etc. J'aurais pu détacher tout cela en propositions plus courtes; mais j'ai cru qu'il fallait, par une version très-littérale, donner une idée de ce style.

Bôdhisattvas, tu dois rejeter tous les Nirvâṇas des Tîrthakaras comme de fausses doctrines[1]. »

D'après la manière dont ce morceau se termine, il semblerait que toutes les opinions qu'il expose sur le Nirvâṇa sont également repoussées par l'auteur. Je crois cependant que la dernière est celle qu'il admet; et cette opinion, qui est d'ailleurs exprimée en termes obscurs, revient à la négation absolue du sujet et de l'objet. Je suis fondé à croire que cette manière d'envisager le Nirvâṇa est une des opinions dominantes dans le Buddhisme du Nord; que c'est très-probablement celle des diverses rédactions de la Pradjñâ, peut-être celle des Madhyamikas, et certainement celle des Yôgâtchâras, vers les opinions desquels le Langkâvatâra me paraît pencher[2]. Je retrouve encore dans cet ouvrage d'autres détails sur le Nirvâṇa qui reviennent à peu près à ceux qu'exprime la dernière des opinions rapportées dans le morceau précédent. Après avoir décrit le Nirvâṇa comme répondant au vide absolu, dans ces termes singulièrement obscurs : « le domaine de « l'essence de la vacuité de toute nature propre qui appartienne au Nirvâṇa, » Bhagavat ajoute : « Encore autre chose, Mahâmati : le Nirvâṇa qui est le domaine d'une science vue par chacun des Âryas individuellement, est à l'abri des diverses idées qu'on s'en peut faire, savoir qu'il est éternel, qu'il est interrompu, qu'il est et qu'il n'est pas. Comment se fait-il qu'il n'est pas éternel ? C'est qu'il ne donne pas lieu à l'idée qu'il ait des attributs soit propres, soit communs [à autre chose]; de là vient qu'il n'est pas éternel. Comment se fait-il qu'il n'est pas interrompu ? C'est que tous les Âryas passés, présents et futurs le comprennent chacun individuellement; de là vient qu'il n'est pas interrompu. De plus, Mahâmati, le grand Nirvâṇa complet n'est ni la destruction ni la mort. Si le grand Nirvâṇa complet, ô Mahâmati, était la mort, après lui reviendrait la chaîne des renaissances. Si, d'autre part, c'était la destruction, il tomberait sous la définition d'un être composé. C'est pour cela que le grand Nirvâṇa complet n'est ni la destruction ni la mort. Les Yôgins le comprennent comme la mort non suivie du passage dans un autre monde[3]. Encore autre chose, Mahâmati : le Nirvâṇa

[1] *Saddharma Langkâvatâra*, f. 54 *b* sqq.

[2] *Ibid.* f. 3 *b*, 13 *a*, 23 *b*.

[3] C'est-à-dire la mort véritable et dernière aux yeux d'un Indien, puisque pour lui ce que nous nommons la mort est le terme d'une existence donnée, laquelle doit être suivie de plusieurs autres existences et ainsi indéfiniment, d'après la loi de la transmigration.

s'appelle de ce nom, parce qu'il n'est ni enlevé ni acquis, ni interrompu ni éternel, ni identique ni divers. Encore autre chose, Mahâmati : le Nirvâṇa pour les Çrâvakas et les Pratyêka Buddhas, n'est pas une idée résultant de la vue de caractères propres ou communs [qui appartiendraient au Nirvâṇa], ou de l'abstinence de toute vie active, ou de la considération du peu de réalité des objets[1]. »

Ce passage peut donner une idée de la méthode constamment suivie par le rédacteur de ce traité, méthode qui, nous l'avons vu, est également celle des Madhyamikas. De cette argumentation qui ne reconnaît d'autre autorité que celle de la logique, et qui s'en sert sophistiquement pour nier tout ce qu'on peut affirmer d'une chose quelconque, le oui et le non, il résulte un pyrrhonisme qui n'a d'exemple dans aucune des écoles brâhmaniques. Je le répète, et c'est par cette réflexion que je désire terminer cette analyse rapide des traités les plus considérables relatifs à la métaphysique du Buddhisme. Je ne puis croire qu'un tel livre, pas plus que les diverses rédactions de la Pradjñâ, nous donne la doctrine répandue plusieurs siècles avant notre ère par le solitaire de la race de Çâkya. Il n'y a pas de trace de ces théories radicalement négatives dans les premiers Sûtras, ou pour le dire plus exactement, ces théories n'y sont qu'en germe, et ce germe n'y est pas beaucoup plus développé qu'il ne l'est dans les écoles brâhmaniques, où, tout en contestant la réalité du monde extérieur, on admet son existence passagère, ainsi que l'existence permanente d'un esprit suprême, dont l'univers n'est qu'une sorte de manifestation visible.

Quelque danger qu'il y ait à formuler avec précision des opinions qu'il est si difficile de saisir à travers des textes encore aussi incomplétement connus que ceux du Népâl, je me figure que Çâkyamuni, en entrant dans la vie religieuse, partit des données que lui fournissaient les doctrines athées du Sam̃khya, lesquelles étaient en ontologie l'absence d'un Dieu, la multiplicité et l'éternité des âmes humaines, et en physique l'existence d'une nature éternelle, douée de qualités, se transformant d'elle-même, et possédant les éléments des formes que revêt l'âme humaine dans le cours de son voyage à travers le monde. Çâkyamuni prit à cette doctrine l'idée qu'il n'y a pas de Dieu, ainsi que la théorie de la multiplicité des âmes humaines, celle de la transmigration, et celle du Nirvâṇa ou de la délivrance, laquelle

[1] *Saddharma Langkâvatâra*, f. 29 *a* et *b*.

appartenait en général à toutes les écoles brâhmaniques. Seulement, il n'est pas facile de voir aujourd'hui ce qu'il entendait par le Nirvâṇa, car il ne le définit nulle part. Mais comme il ne parle jamais de Dieu, le Nirvâṇa pour lui ne peut être l'absorption de l'âme individuelle au sein d'un Dieu universel, ainsi que le croyaient les Brâhmanes orthodoxes; et comme il ne parle guère plus de la matière, son Nirvâṇa n'est pas non plus la dissolution de l'âme humaine au sein des éléments physiques. Le mot de *vide*, qui paraît déjà dans les monuments que tout nous prouve être les plus anciens, m'induit à penser que Çâkya vit le bien suprême dans l'anéantissement complet du principe pensant. Il se le représenta, ainsi que le fait supposer une comparaison répétée souvent, comme l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint.

On a vu par l'exposé que j'ai fait plus haut des douze causes de l'existence, quelle difficulté on éprouve à découvrir sa véritable opinion, non pas sur le passé de l'âme humaine, mais sur son origine même. L'âme de l'homme, selon lui, transmigre nécessairement à travers un nombre infini de formes; celle du plus grand saint, celle d'un Buddha, qui va entrer dans le Nirvâṇa complet, a eu un passé immense de misère et de bonheur, de vertus et de crimes. Mais d'où vient cette multitude d'âmes individuelles que les Brâhmanes disaient sorties du sein de Brahma, et que les Sâm̃khyas croyaient distinctes et éternelles? Çâkya ne le dit pas, autant du moins que j'ai pu le reconnaître; et je suppose qu'il admettait avec les Sâm̃khyas qu'elles existaient de toute éternité. Car, il ne faut pas l'oublier, Çâkya n'a pu se séparer complétement du monde au milieu duquel il vivait; et la société brâhmanique, au sein de laquelle il prit naissance, dut laisser sur son esprit l'empreinte profonde de ses enseignements. On en reconnaît notamment la trace dans la théorie tout à fait orthodoxe de la transmigration. Si donc sa doctrine nous paraît incomplète, si elle laisse pour nous dans l'ombre bien des problèmes, de la solution desquels elle ne semble pas s'être occupée, c'est que ces problèmes ne faisaient pas question pour lui, c'est qu'il ne contestait pas l'explication qu'on en avait donnée jusqu'alors. Envisagée de ce point de vue, sa doctrine se place en opposition au Brâhmanisme, comme une morale sans Dieu et comme un athéisme sans Nature. Ce qu'il nie, c'est le Dieu éternel des Brâhmanes, et la Nature éternelle des Sâm̃khyas; ce qu'il admet, c'est la multiplicité et l'individualité des âmes

humaines, des Sâm̃khyas, et la transmigration des Brâhmanes. Ce qu'il veut atteindre, c'est la délivrance ou l'affranchissement de l'Esprit, ainsi que le voulait tout le monde dans l'Inde. Mais il n'affranchit pas l'Esprit comme faisaient les Sâm̃khyas en le détachant pour jamais de la Nature, ni comme faisaient les Brâhmanes en le replongeant au sein du Brahma éternel et absolu; il anéantit les conditions de son existence relative en le précipitant dans le vide, c'est-à-dire, selon toute apparence, en l'anéantissant.

Après cela, que cette doctrine ait produit le Pyrrhonisme de la Pradjñâ et le Nihilisme des autres écoles comme celle de Nâgârdjuna, il n'y a rien là qui doive surprendre. Mais ni ce Pyrrhonisme ni ce Nihilisme ne sont écrits en toutes lettres dans les Sûtras émanés de la prédication de Çâkya, comme ils le sont dans la Pradjñâ pâramitâ et dans les autres ouvrages qui s'appuient sur ce recueil. C'en est assez pour justifier l'opinion que j'ai avancée en commençant cette analyse, savoir, qu'il y a entre les Sûtras, considérés comme sources de la métaphysique buddhique, et la Pradjñâ ou les livres qui en dépendent, l'intervalle de plusieurs siècles, et la différence qui sépare une doctrine qui n'en est qu'à ses premiers débuts d'une philosophie qui a atteint à ses derniers développements.

SECTION V.

TANTRAS.

La partie de la collection népâlaise à laquelle est consacrée cette section, se distingue d'une manière si tranchée de toutes celles que j'ai examinées jusqu'ici, que les Tibétains eux-mêmes la mettent de côté dans la classification la plus générale qu'ils font de leurs livres religieux, appelant *Mdo* ou *Sûtra* tout ce qui n'est pas *Rgyud* ou *Tantra*[1]. Les Tantras, en effet, sont des traités d'un caractère tout spécial, où le culte de Dieux et de Déesses bizarres ou terribles s'allie au système monothéistique et aux autres développements du Buddhisme septentrional, c'est-à-dire à la théorie d'un Buddha suprême et à celle des Buddhas et des Bôdhisattvas surhumains. Tous ces personnages sont dans les Tantras l'objet d'un culte dont ces livres tracent minutieusement les règles; et plusieurs de ces traités ne sont que

[1] Csoma, *Analysis of the Sher-chin*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 412.

des recueils d'instructions faites pour diriger les dévots dans l'art de tracer et de disposer les cercles et les autres figures magiques (*Maṇḍala*) destinées à recevoir les images de ces Divinités. Les offrandes et les sacrifices qu'on leur adresse pour se les rendre favorables, ainsi que les prières et les hymnes qu'on chante en leur honneur, occupent également dans ces livres une place considérable. Enfin ils renferment tous des formules magiques ou Dhâraṇîs, véritables charmes que l'on suppose avoir été composés par ces Divinités mêmes, qui en portent ordinairement le nom, et qui ont la vertu de sauver des plus grands périls celui qui est assez heureux pour les posséder et les répéter.

Cette partie de la collection népâlaise n'est pas la première qu'ait découverte M. Hodgson, et ses Buddhistes ne lui en révélèrent l'existence que quand il eut déjà obtenu d'eux beaucoup d'autres ouvrages d'un caractère différent. Si, comme le titre de *Tantra* l'indique, et comme le prouveront les analyses qu'on va lire, le culte impur et grossier des personnifications du principe femelle, tel qu'il est admis parmi les Çivaïtes, a trouvé place dans ces livres, on comprend qu'un Buddhiste honnête ait hésité à livrer à un étranger les preuves d'une alliance aussi monstrueuse. Mais une autre raison a dû encore soustraire longtemps aux recherches de M. Hodgson cette partie de la littérature buddhique; c'est l'idée que semblent se faire les Népâlais et les Tibétains de la valeur et de l'importance des Tantras. Nulle part, en effet, le Buddhisme n'est réduit à des proportions plus humaines, et à des conditions d'une pratique en général plus facile que dans ces livres. Il ne s'agit plus, ainsi que dans les Sûtras anciens, de se préparer, par l'exercice de toutes les vertus, à remplir un jour les devoirs d'un Buddha. Il suffit de tracer une figure, de la diviser en un certain nombre de compartiments, d'y dessiner ici l'image d'Amitâbha, le Buddha d'un monde fabuleux comme lui; là celle d'Avalôkitêçvara, le fameux Bôdhisattva, saint tutélaire du Tibet; ailleurs celles de quelques Divinités femelles aux noms singuliers et aux formes terribles; et le dévot s'assure la protection de ces Divinités qui l'arment de la formule magique ou du charme que possède chacune d'elles. Pour des esprits grossiers et ignorants, de tels livres ont certainement plus de valeur que les légendes morales des premiers temps du Buddhisme. Ils promettent des avantages temporels et immédiats; ils satisfont enfin à ce besoin de superstitions, à cet amour des pratiques

dévotes par lequel s'exprime le sentiment religieux en Asie, et auquel ne répondait qu'imparfaitement la simplicité du Buddhisme primitif.

Il est, au reste, facile de juger du caractère de cette partie de la littérature buddhique par la traduction de deux traités qu'a faite M. Wilson d'après un manuscrit envoyé par M. Hodgson à la Société Asiatique du Bengale [1]. On y voit la mythologie la plus compliquée et les conceptions des écoles les plus savantes du Buddhisme mêlées avec les noms de Divinités dont plusieurs appartiennent en propre au culte spécial de Çiva. Voilà pour l'esprit général de ces deux traités. A ces caractères fondamentaux, qui forment vraisemblablement la partie la plus importante des Tantras, le premier de ces deux traités en ajoute quelques-uns qui sont propres au Népâl, et qui prouvent que ce petit livre a été écrit dans la vallée depuis que le Buddhisme s'y est établi [2]. C'est donc un ouvrage buddhique composé en sanscrit hors de l'Inde; mais ce fait n'a pas en lui-même une très-grande importance, si, comme l'établit M. Wilson, on a des raisons de croire que l'ensemble des personnages mythologiques qui figurent dans ce traité faisait déjà partie du Buddhisme quand il florissait encore dans l'Inde septentrionale [3]. D'ailleurs le traité en l'honneur des Divinités népâlaises où se trouve cette trace d'une main étrangère à l'Inde, ne passe pas pour un livre inspiré, et il n'y a pas lieu de lui appliquer les règles sévères de critique auxquelles il est nécessaire de soumettre les livres admis dans le canon des écritures sacrées.

M. Hodgson a fourni à M. Wilson un commentaire mythologique sur ces deux ouvrages, qui est plein de détails indispensables à connaître; et M. Wilson à son tour les a fait suivre de remarques dont l'importance est surtout appréciable au point de vue d'où je crois qu'il faut se placer pour l'examen des livres buddhiques. La première de ces remarques, c'est que le vocabulaire sanscrit d'Hêmatchandra et surtout le Trikaṇḍa çêcha cite, outre les noms de Çâkyamuni, ceux d'un grand nombre de Buddhas et d'autres personnages divins qui jouent le principal rôle dans les Tantras des Buddhistes du Népâl. L'auteur du Trikaṇḍa çêcha, qui a dû écrire vers le xe ou au plus tard vers le xie siècle de notre ère [4], n'aurait pu parler de

[1] Wilson, *Notice of three tracts received from Nepal*, dans *Asiatic Researches*, tom. XVI, p. 450 sqq.

[2] *Asiatic Researches*, p. 470.

[3] *Ibid.* p. 469.

[4] *Sanscr. Diction.* Préface, pag. xxvij.

ces Divinités qui sont inconnues aux Brâhmanes, si elles n'eussent pas déjà existé dans le Buddhisme, qui n'avait pas encore à cette époque été proscrit de toutes les parties de l'Inde. La seconde remarque, c'est que jusqu'ici rien ne prouve que ces développements variés de la mythologie buddhique soient connus à Ceylan, dans le royaume d'Ava et à Siam[1], c'est-à-dire dans les pays où règne ce que je propose d'appeler l'école du Buddhisme méridional. C'est là un fait important, et dont la vérification intéresse au plus haut degré l'histoire ancienne de cette religion. Mais ce n'est pas ici le lieu d'en faire l'application complète, et d'en développer les conséquences. Ce sujet trouvera naturellement sa place lorsque je comparerai la collection buddhique du Nord à celle du Sud. Il me suffit de dire en attendant, que les Tantras sont aussi inconnus à Ceylan que les Divinités nombreuses à l'adoration desquelles ils sont consacrés.

Les Tantras appartiennent donc à la forme la plus compliquée du Buddhisme septentrional. Du moins on y trouve la trace de conceptions très-diverses qui n'ont pu s'élaborer que successivement. Ainsi à côté du Buddha humain, Çâkyamuni, paraissent et le système des Buddhas et des Bôdhisattvas célestes, qu'il est bien difficile de regarder comme la forme primitive du Buddhisme, et la notion d'un Âdibuddha ou d'un Buddha suprême répondant au Brahma du Brâhmanisme, notion qui, suivant Csoma, serait primitivement étrangère à l'Inde et n'y aurait pas été introduite avant le xe siècle de notre ère[2]. Aux cinq Dhyâni Buddhas, les Tantras en ajoutent même un sixième, nommé *Vadjra sattva*, qui répond au sixième sens, ou au sens interne, *Manas* (le cœur), et au sixième objet sensible, *Dharma* (le mérite ou la loi morale) que saisit le *Manas*, tout comme les cinq autres Buddhas répondent, ainsi qu'il a été dit plus haut, aux cinq sens et aux cinq qualités sensibles[3]. Toutes ces notions, jointes à l'adoration des énergies femelles des Buddhas et des Bôdhisattvas, et à celle d'autres Divinités connues pour la plus grande partie des Çivaïtes, sont dans ces livres

[1] Wilson, *Notice, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 468 et 469.

[2] Csoma, *Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 488 et 564.

[3] Hodgson, *Quotat. etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 79, note. *Notice of three tracts, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 458 et note 1. C'est pour cela que Csoma, dans son analyse de la collection tibétaine des Tantras, accompagne d'ordinaire le nom de *Vadjra sattva*, littéralement « l'être précieux, » de cette définition, « la suprême intelligence. » (*Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 491, 496, 503 et 549.)

associées de la manière la plus étroite au culte dont Çâkyamuni est l'objet, ainsi qu'aux doctrines spéculatives que son enseignement a pour but de populariser. Le fondateur du Buddhisme y est même positivement représenté comme l'instituteur du rituel et des prières magiques des Tantras. Le mélange de ces deux ordres d'idées qui, par leur expression et leur objet, sont presque l'opposé l'un de l'autre, est si intime dans les Tantras, que si l'on ne possédait pas d'autres spécimens du Buddhisme népâlais, on se ferait de cette croyance une idée fort éloignée de celle que nous en donnent les textes dont j'ai parlé jusqu'ici.

Je sais bien que le caractère de livres inspirés est attribué aussi aux Tantras, puisqu'à l'exemple des ouvrages canoniques, ces traités se donnent pour la parole même du dernier Buddha humain. Mais ces livres fournissent eux-mêmes contre cette prétention une objection très-forte, qui se tire du caractère des Divinités dont ils recommandent le culte et des pratiques qu'ils enjoignent. Rien ne prouve, en effet, que ces Divinités aient figuré dans l'enseignement primitif de Çâkya; la preuve du contraire résulte même de ce qu'elles sont entièrement inconnues aux Sûtras et aux légendes buddhiques du Népâl, que j'ai examinés plus haut. Là ne paraissent ni les énergies femelles des Buddhas et de Çiva, ni le culte obscène qu'on leur rend, ni les formules par lesquelles on s'assure leur protection.

A cette observation que je crois décisive, j'en ajouterai une autre, qui quoique portant sur un point de moindre valeur, n'en mérite pas moins d'être prise en considération. Je veux parler de l'extrême différence qu'on remarque entre le style des Tantras et celui des Sûtras primitifs. Outre que ce style est quelquefois obscur et incorrect jusqu'à la barbarie, il emploie avec une acception toute spéciale, des termes qui dans les anciens Sûtras ne se présentent qu'avec leur sens ordinaire et classique. Je citerai notamment le mot *Vadjra* (diamant, foudre), qui joue un grand rôle dans le langage des Tantras, et qui figure entre autres au commencement du nom de *Vadjra sattva,* ce sixième Buddha surhumain qui est de l'invention des Tantristes. Ce même mot paraît encore dans le nom du Vadjra âtchârya ou du prêtre buddhiste des Népâlais. Le véritable caractère de ce prêtre a été nettement tracé par M. Hodgson[1], et les recherches de ce savant nous ont appris que

[1] *Quotations, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. V, p. 34 et 35. Voyez ci-dessus, sect. III, p. 337, note.

les Vadjra âtchâryas étaient d'une date assez moderne. Ce témoignage vient à l'appui de l'observation que je fais en ce moment sur l'emploi du mot *Vadjra*. Je suppose que le nom de *Vadjra âtchârya*, « le précepteur du diamant; » ou « le précieux précepteur, » qui au rapport de M. Hodgson ne se trouve dans aucun livre canonique, appartient à la même époque et à la même source que celui de *Vadjra sattva*, « celui qui a l'essence du diamant, » ou « l'être précieux. » Ici, sans doute, *Vadjra* doit avoir un sens figuré, celui de *précieux, suprême* [1], comme *ratna*, « joyau, » qui paraissant dans l'expression sacramentelle de *Triratna*, c'est-à-dire les trois joyaux (Buddha, la Loi et l'Assemblée), a perdu son sens propre pour prendre l'acception générale de *précieux, éminent*. Je ne puis m'empêcher de croire que l'usage si fréquent que les textes anciens font de *Ratna*, avec le sens spécial de *précieux*, a donné naissance à celui de *Vadjra*, qui n'est pas moins familier aux auteurs des Tantras. Quoi qu'il puisse être, au reste, de l'influence qu'a exercée l'emploi du mot *Ratna*, pris dans ce sens spécial, sur l'adoption du mot *Vadjra*, usité dans un sens analogue, il n'en reste pas moins certain que ce dernier caractérise d'une manière particulière le style des Tantras. Je puis donc dire de ces ouvrages ce que j'ai dit des Sûtras les plus développés : ils appartiennent comme eux à un second âge des croyances et de la littérature buddhiques; non pas que je prétende pour cela qu'ils aient été rédigés en même temps que les Sûtras les plus étendus et que les grands recueils de la Pradjñâ pâramitâ, mais c'est qu'ils mêlent aux notions simples du Buddhisme primitif des pratiques religieuses et des noms divins que citent également les grands Sûtras.

Mon intention n'est pas de m'arrêter longuement sur cette partie de la collection du Népâl, que je suis porté à regarder comme la plus moderne de toutes, et dont l'importance pour l'histoire des superstitions humaines ne rachète pas la médiocrité et le vide. Il n'est certainement pas sans intérêt de voir le Buddhisme, qui dans son organisation première avait si peu de ce qui fait une religion, aboutir aux pratiques les plus puériles et aux superstitions les plus exagérées. Mais ce spectacle déplorable a bien vite lassé la curiosité et humilié l'intelligence. L'idée d'un Dieu suprême y occupe sans doute une place considérable; et je veux bien croire que dans les développements qu'a

[1] *Notice of three tracts, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 475 sqq. Voyez encore pour la valeur d'application de ce mot, Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 310.

pris cette partie de la littérature buddhique, la morale a dû se faire aussi la sienne. Il faut même que tout n'y soit pas aussi pauvre que ce que j'en connais, puisque Csoma de Cōrös cite en plusieurs endroits de son analyse divers Tantras qui sont à son avis très-beaux[1]. Je suis surpris néanmoins que ce savant, qui a donné une analyse complète des légendes du Vinaya, où l'histoire de la prédication de Çâkyamuni est retracée quelquefois d'une manière si attachante, et qui l'a fait sans laisser percer le moindre sentiment d'intérêt pour ces curieux récits, n'ait trouvé des paroles d'admiration et d'enthousiasme que pour les livres qui me paraissent le misérable produit de l'ignorance et de la crédulité la plus grossière. Mais les Tantras, en remplaçant le culte simple de Çâkya par l'adoration d'une foule de Divinités fantastiques, ont évidemment transformé le Buddhisme, et ont par suite donné naissance à un développement littéraire spécial qui a pu avoir aussi ses beaux côtés. Je regrette seulement ou de ne les avoir pas vus, ou d'avoir peut-être manqué du courage nécessaire pour les chercher.

Je dois cependant donner l'analyse de quelques-uns de ces livres, et je commence à dessein par celui qui paraît être le plus célèbre de tous, du moins au rapport de Csoma de Cōrös, c'est-à-dire par le *Suvarṇa prabhâsa*[2]. L'importance que les Buddhistes du Nord attachent à cet ouvrage est prouvée d'ailleurs par ce seul fait, qu'il est compris au nombre des neuf Dharmas ou livres sacrés du Népâl. Il se trouve, comme tous les ouvrages réputés canoniques, traduit en tibétain dans la collection du Kah-gyur; mais j'ai remarqué que la version tibétaine était en général plus développée que le texte sanscrit, dont le manuscrit appartient à la Société Asiatique. J'en conclus qu'il y a deux rédactions de cet ouvrage qui sont semblables pour le fonds, mais qui diffèrent l'une de l'autre par l'étendue des développements. Cette conclusion est d'ailleurs appuyée par plus d'un fait. Csoma, dans son

[1] *Analysis of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 492, 496, 499, 502, 513 et 545. Dans un endroit il s'exprime ainsi : « Ce Tantra et le précédent sont bien dignes d'être lus « et étudiés, parce qu'ils donneront une idée de « ce que les Anciens pensaient de l'âme humaine « et de Dieu. » (*Ibid.* p. 497.) Mais n'aurait-il pas été nécessaire d'établir auparavant que ces Tantras sont en effet des productions anciennes? et n'était-il pas utile de faire remarquer que rien de ce qu'ils enseignent ne se trouve ni dans le Vinaya, ni dans les Sûtras, qui sont au contraire remplis presque entièrement de l'histoire de Çâkyamuni ou de ses premiers disciples, et dont l'antériorité relative ne peut être contestée par personne?

[2] *Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 515 et 516.

Analyse de la collection tibétaine des Tantras, constate l'existence de deux Suvarṇa prabhâsas qui traitent également du même sujet et renferment les mêmes matières, mais qui diffèrent quant à leur origine, le premier étant traduit du chinois, le second du sanscrit [1]. D'un autre côté, en rappelant un passage extrait par M. Schmidt du Suvarṇa prabhâsa mongol, j'ai avancé que je n'en connaissais pas le texte sanscrit [2]; c'est qu'en effet ce passage ne se trouve pas dans le Suvarṇa prabhâsa indien que possède la Société Asiatique. Il en faut dire autant d'un autre fragment extrait par M. Schmidt du chapitre second de son Suvarṇa prabhâsa mongol [3], avec cette différence toutefois, que c'est le même sujet qui fait le fonds du fragment de M. Schmidt et du second chapitre de notre Suvarṇa prabhâsa. On doit donc tenir pour certain qu'il y a deux rédactions de cet ouvrage : l'une qui est peu étendue, c'est celle que la Société Asiatique doit à la libéralité de M. Hodgson; l'autre qui l'est davantage, dont on connaît une traduction mongole, et à laquelle M. Schmidt a fait deux emprunts importants. C'est aux savants qui possèdent à la fois le tibétain et le mongol qu'il appartient de déterminer le rapport des versions du Kah-gyur et de l'Altan gerel. Quant au Suvarṇa prabhâsa sanscrit que possède la Société Asiatique, j'ai cru qu'il était nécessaire de le distinguer nettement de la version mongole, pour qu'on sût bien que ce que j'ai à dire de cet ouvrage s'applique exclusivement au volume peu considérable que nous possédons à Paris.

Le titre de *Suvarṇa prabhâsa* [4] que porte ce volume, signifie « L'éclat de « l'or, » et l'ouvrage passe pour un Sûtra qui aurait été prêché par Çâkya sur la montagne de Grĭdhra kûṭa dans le Magadha [5]. Ânanda demande à Bhagavat s'il va lui enseigner la Loi; et celui-ci répond qu'il veut exposer le Roi

[1] *Asiat. Researches*, t. XX, p. 514 et 515. *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 388.

[2] Ci-dessus, sect. II, p. 118, note 3.

[3] *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 307 sqq.

[4] Le mot *prabhâsa* n'a pas, d'après Wilson, la signification de *splendeur*, et il est douteux que ce mot soit classique dans ce sens; cependant il est régulièrement formé de *bhâsa* qui a cette signification.

[5] La montagne de Grĭdhra kûṭa est le célèbre Pic du Vautour, dont Fa hian parle en plus d'un endroit de sa relation. (*Foe koue ki*, p. 253 et 269.) Klaproth a parfaitement déterminé la position de cette montagne, dont le nom s'est conservé, selon toute apparence, dans celui de *Giddhaur* (*Foe koue ki*, p. 260 et 270), qui s'applique actuellement au fort situé sur sa partie la plus élevée. (*The Hist. etc. of East-India*, t. II, p. 51 sqq.) Cette dénomination est, du reste, ancienne dans l'Inde, car on la trouve déjà dans les traditions recueillies par le Mahâbhârata. La Terre personnifiée y révèle à Kaçyapa que plusieurs descendants de la race des Kchattriyas, et notamment Vrĭhadratha, qui avaient

des Sûtras, le Suvarṇa prabhâsa, dont il fait un pompeux éloge en vers médiocres, qui remplissent le premier chapitre. Le second s'ouvre par la question que se fait un Bôdhisattva, nommé Rutchira kêtu, sur les raisons de la courte durée de l'existence de Çâkya, laquelle ne doit être que de quatre-vingts ans. Il trouve que Bhagavat a donné pour motif d'une aussi courte existence, l'aversion qu'on éprouve à priver de la vie un être quelconque, et la disposition où l'on se trouve de donner des aliments à ceux qui en ont besoin, aux dépens même de son propre corps. Au moment où il conçoit cette pensée, il lui apparaît un vaste édifice fait de lapis-lazuli, et rempli des meubles et des objets les plus précieux. A l'orient il voit le Tathâgata Akchôbhya, au midi Ratna kêtu, à l'occident Amitâbha, et au nord Dundubhîçvara. A la vue de ces merveilleuses apparitions, Rutchira kêtu ne peut contenir son étonnement; la question qu'il s'était faite touchant la durée de la vie de Çâkyamuni se représente à son esprit, et alors les Tathâgatas qui se sont montrés à ses yeux s'adressent à lui en ces termes : Ne dis pas, ô fils de famille, que la vie de Çâkyamuni soit de courte durée; car nous ne voyons personne dans l'univers qui soit capable de connaître le terme de la vie du Tathâgata Çâkyamuni, tant elle se compose d'un nombre incommensurable de millions d'âges et d'années. En cet instant des Dieux de différents ordres se réunirent en nombre immense dans le palais de Rutchira kêtu; et alors les Tathâgatas qui lui avaient apparu, se mirent à exposer en stances mesurées la durée de la vie de Çâkyamuni le Tathâgata, en présence de l'Assemblée réunie devant eux.

Cependant il y avait dans l'Assemblée du mont Gridhra kûṭa un Brâhmane nommé Vyâkaraṇa Kâuṇḍinya, qui ayant entendu parler du Nirvâṇa complet de Çâkyamuni, lui demanda, au nom de son immense miséricorde, de lui accorder une faveur. Bhagavat garda le silence; mais un jeune homme de la tribu des Litchhavis, nommé Sarvasattva priya darçana, qui était présent, dit au Brâhmane : Pourquoi donc, ô grand Brâhmane, demander une faveur à Bhagavat? je puis bien t'en accorder une moi-même. A quoi Kâuṇḍinya répondit : Je désire posséder un fragment des reliques du Tathâgata, ne fût-il pas plus gros qu'un grain de moutarde, pour en faire l'objet d'un culte religieux. Mais le jeune Litchhavi

échappé à la vengeance de Paraçurâma, fils de Djamadagni, s'étaient réfugiés à Gridhra kûṭa. (*Mahâbhârata, Çântiparvan*, ch. XLIX, st. 1796, t. III, p. 428, éd. Calcut.)

lui réplique en vers, qu'il verra une relique du Tathâgata, ne fût-elle que de la grosseur d'un grain de moutarde, quand il poussera des poils sur le dos d'une tortue. Le Brâhmane comprend le sens suffisamment clair de ces paroles, et y répond par d'autres stances approbatives, où il dit qu'en effet Bhagavat n'est pas né comme les autres hommes, et qu'on chercherait vainement après lui une relique du volume d'un grain de moutarde, puisque son corps n'a ni os ni sang, et que son véritable corps, ses véritables os, c'est la Loi, *Dharma kâya, Dharma dhâtu.* Cette profonde exposition dispose les esprits d'un grand nombre de Dêvas à comprendre ce que c'est que l'intelligence suprême d'un Buddha parfaitement accompli, et leur inspire des stances par lesquelles ils disent qu'un Buddha n'entre pas dans le Nirvâṇa complet, que sa Loi ne périt pas, et que son corps est un corps éternel. Le chapitre se termine par l'expression de la joie qu'éprouve Rutchira kêtu.

Au commencement du troisième chapitre, on apprend que ce dernier vit en songe un tambour d'or resplendissant comme le disque du soleil, et dans tous les points de l'espace, des Buddhas en nombre infini qui enseignaient la Loi à d'immenses assemblées. Puis il vit un Brâhmane qui frappait le tambour, et le tambour rendait pour son des stances poétiques sur la Loi. A son réveil, le Bôdhisattva Rutchira kêtu se rappela ces stances. Il sortit alors de Râdjagrĭha; et accompagné d'une foule innombrable, il se rendit sur la montagne de Grĭdhra kûṭa auprès de Bhagavat, et lui récita les stances qu'il avait entendues en songe. Ces stances qui remplissent le quatrième chapitre, sont relatives à l'importance de l'enseignement de la Loi, et en particulier au mérite du Suvarṇa prabhâsa. Rutchira kêtu annonce en même temps le désir qu'il a de sauver les créatures en leur exposant ce Sûtra; et il fait une longue confession de ses fautes afin de se rendre digne de la mission à laquelle il aspire.

Dans le cinquième chapitre, Bhagavat prend la parole pour raconter l'histoire d'un roi nommé Suvarṇa bhudjêndra, qui adressa des louanges à tous les Buddhas passés, présents et futurs, et qui demanda pour récompense de devenir un jour digne d'exposer le Suvarṇa prabhâsa. Au commencement du sixième chapitre, Bhagavat annonce que les lois du vide ont été exposées dans un nombre très-considérable de Sûtras, mais que pour en faciliter l'intelligence, il les a résumées dans le Survaṇa prabhâsa.

Il explique ensuite en quelques stances l'action des sens, l'origine et la destruction du corps, le vide de toutes les conditions et de tous les êtres, la misère du monde et la nécessité de s'en affranchir. Au commencement du septième chapitre, les quatre grands Rois des quatre points de l'espace célèbrent en prose les mérites du Suvarṇa prabhâsa; ils promettent en même temps de protéger les créatures du Djambudvîpa, et en particulier les Religieux qui posséderont cet excellent Sûtra. Bhagavat approuve le discours des quatre grands Rois. Ceux-ci reprennent le même sujet en le développant encore davantage, toujours en prose. Bhagavat à son tour énumère les avantages et les honneurs promis à celui qui possédera ce Sûtra. J'abrége beaucoup cet exposé qui occupe une place considérable dans l'ouvrage, et qui est suivi de stances prononcées en l'honneur de Çâkya par les quatre grands Rois.

Dans le huitième chapitre, la grande Déesse Sarasvatî promet sa protection et une formule magique à celui qui exposera ce Sûtra. Elle y joint la description de quelques pratiques superstitieuses qui doivent accompagner la récitation de cette formule. Bhagavat approuve ses bonnes dispositions. Le Brâhmane Kâuṇḍinya chante ensuite les louanges de la Déesse en prose et en vers. Au commencement du neuvième chapitre paraît Mahâdêvî, qui donne en présence de Bhagavat les mêmes assurances de protection au possesseur de ce Sûtra. La Déesse trace en même temps les règles du culte dont elle doit être l'objet de la part de celui qui veut acquérir des richesses. Le dixième chapitre, qui n'a que quelques lignes, se compose d'invocations (*Namas*) à divers Buddhas et Bôdhisattvas. Dans le onzième, Drĭḍhâ, la Déesse de la terre, promet de rendre fertile et florissant le lieu où se trouvera le Sûtra du Suvarṇa prabhâsa, ou un Religieux qui le possédera. Dans le chapitre douzième, Sam̃djaya, le chef des armées des Yakchas, fait des promesses semblables en faveur de l'interprète du Sûtra.

Les auteurs de ce long et fastidieux dialogue changent dans le treizième chapitre. Le fils d'un roi nommé Râdja balêndra kêtu se félicite de posséder un livre royal ayant pour titre *Dêvêndra samaya*. A cette occasion les Lô kapâlas ou Gardiens du monde se réunissent autour de Brahmâ, et lui demandent comment il se fait qu'un roi mortel puisse devenir le monarque des Dieux. Brahmâ leur répond que c'est quand après avoir régné avec justice sur la terre, il renaît parmi les Dêvas. Brahmâ expose alors les de-

voirs d'un bon roi et les vices d'un monarque injuste. Au commencement du quatorzième chapitre, on trouve l'histoire du roi Susam̃bhava, qui vécut pendant que le Tathâgata Çikhin était dans le monde. Il vit en songe un Religieux exposant le Suvarṇa prabhâsa, et à son réveil il lui rendit des honneurs éminents, et entendit de sa bouche ce précieux Sûtra. Çâkyamuni, qui raconte cette histoire, s'en fait l'application à lui-même, et apprend à ses Auditeurs que c'est lui qui était jadis le roi Susam̃bhava, et qu'Akchôbhya, l'un des Buddhas célestes, était le Religieux qui exposa au roi le Sûtra. Le chapitre quinze est consacré au développement que Çâkya fait en vers de cette idée, qu'on rend un culte à tous les Buddhas passés, présents et futurs en exposant le Suvarṇa prabhâsa. On apprend que le Bôdhisattva Rutchira kêtu sera dans l'avenir un Tathâgata nommé Suvarṇa ratnâkara tchhatra kêtu.

Ce chapitre renferme encore des prédictions pareilles pour un grand nombre d'autres personnages, et notamment pour les dix mille fils des Dêvas qui font partie de l'Assemblée. Bhagavat, auquel une des Divinités présentes, nommée Bôdhisattva Samutchtchayâ, demande ce qui peut valoir à ces Dieux un tel bonheur, répond que ce sont les mérites qu'ils ont accumulés en écoutant la Loi, et raconte dans le chapitre seize, que sous l'ancien Buddha Ratna çikhin, il y eut un roi nommé Surêçvara, qui était éminent par sa justice. Il avait un habile médecin nommé Djâtim̃dhara, auquel naquit un fils nommé Djala vâhana, qui était comblé de toutes les perfections physiques et morales. Des maladies terribles vinrent fondre sur le royaume et frappèrent un nombre immense d'habitants. Touché de compassion, le fils du médecin se dit en lui-même : Voilà une grande foule de peuple malade, et mon père est bien vieux, et il ne peut les sauver tous. Si j'allais demander à mon père de me communiquer ses connaissances en médecine? Il exécuta son projet et fit sa demande en vers. Son père lui communiqua divers principes de médecine, fondés sur la distinction des six saisons, dans lesquelles se divisent les douze mois de l'année. Ces principes reviennent à peu près tous à la nécessité de varier la nourriture et les médicaments de l'homme selon les saisons. Djala vâhana suffisamment instruit, parvient à guérir tous les malades du royaume.

Dans le dix-septième chapitre, on apprend que Djala vâhana eut de sa femme deux fils, nommés l'un Djalâmbara, et l'autre Djalagarbha. Un

jour Djala vâhana se trouvant dans une forêt, aperçut une foule d'animaux sauvages et d'oiseaux qui couraient tous vers un étang situé au milieu du bois. Il s'en demanda la cause à lui-même et résolut de l'éclaircir. Il parvint, après une longue marche, sur les bords de l'étang, et y vit une grande quantité de poissons qui manquaient d'eau. Ce spectacle l'émut de pitié, et aussitôt des Divinités apparurent à ses yeux et lui dirent : Bien, bien, fils de famille, tu te nommes Djala vâhana (celui qui apporte de l'eau); donne de l'eau à ces poissons; agis conformément au sens de ton nom. Le médecin se mit en devoir de chercher de l'eau, mais il n'en trouva nulle part. Enfin il imagine de dépouiller un grand arbre de ses branches, et d'en abriter l'étang et les poissons. Après bien des recherches il découvre que l'étang a été jadis alimenté par un grand fleuve, dont un être malveillant a détourné les eaux pour faire périr les poissons. Reconnaissant qu'il lui est impossible de rendre au fleuve son ancien cours, il retourne à la ville auprès du roi, lui raconte ce qu'il a vu et lui demande vingt éléphants; le roi les lui accorde. Alors se rendant auprès du fleuve, il emplit d'eau des outres qu'il avait apportées avec lui, les charge sur ses éléphants, et se rend aussitôt à l'étang, dans lequel il les vide. Là il s'aperçoit que les poissons se portent en foule du côté où il se présente, et devine aussitôt que la faim doit être la cause de ce mouvement. Il envoie donc son fils Djalâmbara chercher à la maison, chez son grand-père, tout ce qu'il y avait d'aliments préparés. Quand son fils est revenu, il brise tous ces aliments en petits morceaux et les jette dans l'étang.

Il se rappelle alors d'avoir appris que celui qui au moment de sa mort entend prononcer le nom du Buddha Ratna çikhin, doit renaître un jour dans le monde en qualité de Buddha. En conséquence il a l'idée de faire entendre ce nom précieux aux poissons qu'il vient de sauver. Or en ce temps-là il y avait dans le Djambudvîpa deux opinions dominantes; l'une qui ajoutait foi au Mahâyâna, l'autre qui le repoussait. Djala vâhana, qui suivait la première, entre dans l'eau jusqu'aux genoux, et prononce la formule d'adoration en l'honneur du Buddha Ratna çikhin. Il enseigne ensuite la théorie des causes de l'existence, à peu près dans les mêmes termes que le Lalita vistara; puis il retourne avec ses deux fils à la maison. Le lendemain tous les poissons étaient morts et avaient repris une nouvelle existence parmi les Dêvas Trayastriṁçsas. Là se rappelant leur vie passée et recon-

naissant à qui ils sont redevables de leur bonheur présent, ils prennent la résolution d'aller témoigner leur respect à leur bienfaiteur, et se rendent pendant la nuit à sa maison, où ils lui offrent des colliers précieux, au milieu d'une pluie de fleurs et du bruit des tambours divins. Quand le jour fut venu, le roi Surêçvara prabha demanda au trésorier, son ministre, la cause des miracles qui avaient eu lieu pendant la nuit; le ministre apprit aussi que le fils du médecin était devenu possesseur d'un grand nombre de colliers précieux. Le roi voulut voir cet homme fortuné, et lui demanda de lui dire la cause de tout ce qui était advenu. Djala vâhana ayant répondu que peut-être les poissons étaient morts, le roi désira vérifier le fait, et le médecin envoya son fils Djalâmbara vers l'étang pour reconnaître ce qui était arrivé aux poissons. Celui-ci les trouva morts, et vit dans l'étang une masse de fleurs divines de Mândâravas. Alors Djala vâhana se présenta devant le roi, et lui affirma que les poissons avaient changé de séjour, et que devenus Dêvas, ils avaient produit les miracles qui l'étonnaient.

Ce récit terminé, Çâkyamuni en fait l'application à divers personnages ses contemporains. Le roi Surêçvara prabha, c'était Daṇḍapâṇi le Çâkya. Djâtiṁdhara était le roi Çuddhôdana, père de Çâkyamuni; et Djala vâhana, Çâkyamuni lui-même. Djalâmbu garbha, la femme de Djala vâhana, est la jeune Gôpâ, de la race des Çâkyas; son fils Djalâmbara est Râhula bhadra, fils de Çâkyamuni; Djalagarbha est Ânanda. Enfin les dix mille Dêvas sont les dix mille poissons de l'étang; et la Divinité de l'arbre que Djala vâhana dépouille de ses branches, est la Déesse Bôdhisattva samutchtchayâ même, à laquelle s'adresse Bhagavat.

Dans le chapitre dix-neuvième, Çâkyamuni continuant de parler à la même Déesse, lui apprend qu'un Bôdhisattva doit être toujours prêt à faire l'abandon de son propre corps dans l'intérêt des autres. A cette occasion il lui raconte qu'un jour il fit voir à l'Assemblée de ses Religieux, les reliques d'un ancien personnage qui avait accompli ce difficile sacrifice. C'est le jeune prince Mahâsattva, qui offrit son corps en pâture à une tigresse qui venait de mettre bas. Çâkya se fait à lui-même l'application de ce récit, en disant qu'il a été jadis ce prince, et en retrouvant les autres personnages de cette légende dans quelques-uns de ses contemporains, le roi Mahâratha dans Çuddhôdana, la reine dans Mâyâdêvî, et ainsi de quelques autres parmi lesquels il cite Mañdjuçrî et Mâitrêya.

Ce récit terminé, les innombrables Bôdhisattvas de l'Assemblée se dirigent vers le Tathâgata Suvarṇa ratnâkara tchhatra kûṭa, et chantent ses louanges. Ce morceau est en vers, ainsi que l'éloge de Çâkyamuni que fait ensuite Rutchira kêtu. Enfin l'ouvrage se termine par des stances en l'honneur du même Buddha, que prononce la Déesse Bôdhisattva Samutchtchayâ, et dans lesquelles elle répète sous plusieurs formes que tous les êtres et toutes les conditions sont vides.

Tel est le fonds de ce livre médiocre et vide en effet, comme les choses dont il parle, malgré la grande estime dont il jouit parmi les Buddhistes du Nord. Certainement si on le compare à quelques-uns des Tantras que nous possédons à Paris, il leur paraîtra supérieur en plusieurs points. Les formules magiques et les pratiques superstitieuses y occupent bien moins de place que dans d'autres Tantras presque aussi estimés. On y recommande encore le culte de Çâkya, et l'observation des vertus morales que son enseignement a eu pour but de répandre; Çâkya y est le personnage principal, et il n'est pas encore remplacé, comme cela a lieu presque complétement dans les autres livres du même genre, soit par des Buddhas imaginaires, soit par d'autres personnages singuliers ou terribles, d'un caractère moins pacifique et moins pur. Mais malgré ces avantages, combien ce livre est de peu de valeur pour nous, auprès des légendes où la vie réelle de Çâkyamuni est retracée, et des paraboles si profondes du Lotus de la bonne Loi! Il porte tous les caractères d'un traité qui n'appartient pas à la prédication de Çâkya, et qui a dû être composé à loisir dans quelque monastère, au temps où le Buddhisme s'était complétement développé. Il est écrit en prose et en vers, comme toutes les compositions du second âge du Buddhisme, et les parties poétiques portent les traces de ce mélange de formes prâcrites que j'ai signalé dans les Sûtras développés.

Ensuite, et ceci touche au fond même, ce livre est tellement rempli et des éloges qu'en font le Buddha ou ses Auditeurs, et du récit des avantages promis à celui qui l'étudiera et le lira, qu'on le cherche vainement sous cette masse de louanges, et qu'on arrive à la dernière page, à peu près sans savoir ce que c'est que le Suvarṇa prabhâsa. Ce trait est, à mon sens, tout à fait décisif. Rien, en effet, ne montre mieux à quelles médiocres proportions le Buddhisme était réduit par les Tantras, que cette fastidieuse répétition des avantages et des mérites assurés au possesseur d'un livre, qui en

lui-même et à part ces développements, se réduirait à peu près à quelques pages. C'est le goût et le style des plus mauvais d'entre les Purâṇas brâhmaniques, de ceux qui sont exclusivement consacrés à défendre des intérêts de secte. Le morceau le moins médiocre de l'ouvrage est l'histoire de Mahâsattva qui nourrit de son corps une tigresse affamée; encore cette légende n'a-t-elle pas plus de mérite que toutes celles dont abondent les recueils du Divya avadâna, de l'Avadâna çataka et du Mahâvastu. Le lecteur peut en juger lui-même par la traduction qu'en a donnée M. I. J. Schmidt, d'après le texte de l'Altan gerel, version mongole du Suvarṇa prabhâsa[1]. La partie philosophique, laquelle appartient à l'école la plus négative du Buddhisme, y est très-brève et maigrement traitée.

Enfin on se demande quelles peuvent être les raisons de l'attrait que les Buddhistes du Nord ont pour ce livre. Prétendra-t-on que cela vient de ce que c'est un Sûtra, c'est-à-dire un livre attribué à Çâkyamuni lui-même? Mais cette circonstance n'est, ni pour les Nepâlais ni pour nous, une raison suffisante de le préférer à d'autres Sûtras attribués également au fondateur du Buddhisme. Il est clair que le titre de *Sûtra* donné à un livre ne prouve pas que ce livre doive être rangé dans la classe des traités primitifs. J'ai déjà montré en analysant plusieurs Sûtras, qu'il y avait dans cette partie de la littérature sacrée des époques diverses, faciles sinon à dater, du moins à distinguer. L'existence du titre de *Sûtra* donné à un Tantra prouve seulement que les Sûtras passent aux yeux des Buddhistes du Népâl pour la parole même de Çâkya, et nous ramène à ce résultat, plusieurs fois indiqué dans le cours de ces recherches, que c'est aux Sûtras qu'il faut toujours revenir, si l'on veut retrouver soit la forme la plus ancienne de son enseignement, soit la forme la plus populaire sous laquelle il subsiste de nos jours au nord de l'Inde.

J'ai parcouru encore divers autres Tantras; mais j'éprouve, je l'avoue, quelques scrupules à faire partager au lecteur l'ennui que m'a causé cette étude. Je citerai, entre autres, le *Saṁvarôdaya tantra,* ou Le lever du mys-

[1] *Mongol. Gramm.* p. 163 sqq. J'ai comparé cette traduction avec le texte sanscrit de notre Suvarṇa prabhâsa, et je l'ai trouvée, sauf un petit nombre de points, si exacte qu'on croirait qu'elle a été exécutée sur le sanscrit et non sur le mongol. Outre que cette circonstance prouve le soin que M. Schmidt apporte à tous ses travaux, j'en conclus que, sauf les différences de développement signalées tout à l'heure, c'est un seul et même fonds qui forme la base des deux rédactions du Suvarṇa prabhâsa, celle des Mongols et celle des Népâlais.

tère ou de Saṁvara, si ce dernier mot est réellement un nom propre. Suivant Csoma, *Saṁvara* est le nom d'une des Divinités qui appartiennent spécialement aux sectateurs des Tantras et des pratiques qu'ils exposent. Le traité dont je parle est écrit moins en l'honneur de Saṁvara qu'à la gloire de Hêruka, autre Dieu de la même espèce, peut-être le même sous un autre nom. Je ne m'arrêterai pas à rapporter les prières, les formules magiques et les cérémonies recommandées par ce livre; il en est quelques-unes où les substances que l'on emploie sont des cheveux ramassés dans les cimetières et des poils de chameau, d'âne et de chien. La superstition la plus grossière domine dans cet ouvrage, où rien ne rappellerait le Buddhisme, si l'on n'y voyait paraître à de rares intervalles le nom du Buddha. La récompense promise à ces pratiques ridicules est bien moins l'état de Buddha qu'une sorte de perfection (*Siddhi*), qui consiste dans la possession d'une puissance surnaturelle qui sert ordinairement des intérêts purement humains. Ce livre renferme un chapitre sur les signes qui annoncent la mort; un autre sur les quatre Yugas ou âges du monde; un autre sur les quatre îles ou continents; un sur la préparation du feu pour le sacrifice et sur le Hôma ou offrande au feu, sujets dont quelques-uns nous éloignent du Buddhisme pour nous rapprocher du Brâhmanisme.

Dans un chapitre spécialement consacré aux Mantras, le culte des Divinités çivaïtes est positivement recommandé, et le premier Mantra est ainsi conçu : « Ôṁ ! Adoration au serviteur de Mahâkâla qui habite dans les cimetières. » Le Linga figure parmi les objets de cette adoration superstitieuse. On y donne le moyen de se débarrasser d'un ennemi en traçant son image d'une certaine manière et avec des formules déterminées. A la fin de l'ouvrage se trouve un chapitre plein de pratiques obscènes, qui sont écrites en un sanscrit si incorrect et probablement si spécial, que je ne me flatte pas de les avoir toutes comprises; j'en ai assez vu cependant pour reconnaître que les Tantras buddhiques ne sont pas en ce point au-dessous des Tantras çivaïtes. Le passage auquel je fais allusion est consacré à la description du culte qu'on doit rendre à une Yôginî, c'est-à-dire à une femme chargée de représenter la Divinité femelle qu'on adore. L'ouvrage, qui se compose de trente-trois chapitres, a la forme d'un Sûtra; le dialogue a lieu entre Bhagavat et le Bôdhisattva Vadjrapâṇi, fils du Buddha surhumain Akchôbhya. Il est écrit en vers du mètre *anuchṭubh*, en un sanscrit

très-incorrect et rarement mêlé de formes pâlies (par exemple, *bhonti* pour *bhavanti*); mais l'incorrection du texte vient le plus souvent de la faute du copiste, qui n'a peut-être pas toujours su lire le manuscrit original, lequel doit avoir été écrit dans l'ancien caractère Randjâ.

Les pratiques ridicules dont j'ai signalé l'existence dans le Tantra précédent se retrouvent dans le *Mahâkâla tantra*, dont il existe une traduction dans la collection tibétaine du Kah-gyur[1]. Mahâkâla est, on le sait, un des noms les plus connus de Çiva; ici encore l'union du Çivaïsme avec le Buddhisme, exprimée par ses symboles les plus grossiers, est manifeste. On trouve dans ce traité une explication de la valeur mystique des lettres dont se compose le nom de Mahâkâla; on y enseigne les moyens de découvrir les trésors cachés, de parvenir à la royauté, d'obtenir la femme qu'on veut pour épouse; on y donne la recette de plusieurs compositions, dont l'une a la merveilleuse propriété de rendre invisible celui qui s'en frotte les yeux. Je laisse au lecteur à deviner de quelles substances se compose cet onguent, dans lequel figure en première ligne le fiel de chat. Un chapitre renferme divers détails donnés sous la forme de prédictions touchant quelques villes et quelques rois de l'Inde; mais le texte est si confus et le manuscrit si incorrect que je n'en ai rien pu tirer. Je trouve encore dans un autre endroit ce renseignement assez curieux, que le Bôdhisattva Avalôkitêçvara demeure dans le pays d'Uttara kuru[2] : peut-être faut-il voir ici une allusion à l'origine septentrionale d'Avalôkitêçvara et des légendes qui se rattachent à ce personnage, véritable saint tutélaire du Tibet. Ce Tantra, qui est rédigé dans un style pitoyable, a la forme d'un Sûtra et d'un dialogue entre Çâkya et une Déesse dont je n'ai pu découvrir le nom; il est en prose avec quelques traces accidentelles de versification.

Je n'insisterai pas davantage sur cette partie de la littérature buddhique; ce serait cependant la faire imparfaitement connaître que de ne pas signaler l'utilité dont elle peut être pour l'histoire littéraire du Buddhisme, en particulier dans les temps modernes. Ainsi il importe de remarquer parmi les Tantras, le *Kâla tchakra* ou La roue du temps, dont on doit une analyse détaillée à Csoma, mais que nous ne possédons malheureusement pas à Paris. Les sujets traités dans ce livre sont la cosmographie, l'astronomie, la chronologie, à laquelle est jointe la description de quelques Dieux. On

[1] Csoma, *Analys. of the Sher-chin*, dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 495. — [2] *Mahâkâla tantra*, f. 79 *b*.

y trouve l'indication de diverses époques et des calculs chronologiques; il y est parlé de la Mecque, ainsi que de l'origine, des progrès et du déclin du Mahométisme. L'ouvrage passe pour émané du suprême Âdibuddha, ou de ce premier Buddha, être abstrait qui répond, comme je l'ai dit, au Brahmâ des orthodoxes : « C'est, dit Csoma, le premier ouvrage original relatif au « système Tantrika, qui ait été rédigé dans le Nord, dans une ville probable« ment fabuleuse du nom de Shambala, près du Sihoun (la *Sîtâ*). De là il « fut introduit dans l'Inde au xe siècle, et dans le Tibet au xie[1]. » On voit que ce Tantra est très-moderne; mais il renferme des traditions qui peuvent ne pas avoir laissé de traces dans des livres plus anciens.

Le même genre de mérite recommande l'*Ârya Mañdjuçrî mûla tantra,* traité qui, attribué ainsi que tous les autres à Çâkyamuni, renferme sous forme de prédictions, l'indication de quelques événements historiques et les noms de personnages importants. C'est ainsi que Çâkya y prédit la venue future de Nâgârdjuna, quatre cents ans après lui. Il annonce également celle de Pâṇini, de Tchandragupta, et d'Ârya saṁgha; ce dernier est le philosophe célèbre, chef de l'école Yôgâtchâra, que Csoma place dans le vi^e ou viie siècle de notre ère[2]. Ces indices confirment ce que j'ai dit en commençant, de la place que doivent occuper les Tantras dans l'ensemble de la littérature buddhique dont ils forment manifestement la partie la plus moderne. Cependant ils suffisent déjà pour faire apprécier l'avantage qu'il y aurait à exécuter un dépouillement régulier de ces livres à l'effet d'en extraire les documents historiques qui s'y trouvent épars.

J'ai dit plus haut qu'on rencontrait dans les Tantras des Mantras et Dhâraṇîs ou formules magiques, lesquelles constituent aux yeux des dévots une des parties les plus importantes de ces livres. Je n'ai pu découvrir la différence qui distingue un Mantra d'une Dhâraṇî, si ce n'est que le Mantra m'a toujours paru être plus court que la Dhâraṇî, laquelle est quelquefois très-développée. C'est ce que je conclus des Mantras contenus dans les fameuses feuilles d'Ablaïkit, définitivement traduites par Csoma de Cörös; ils sont en général plus courts, plus semblables à une formule d'adoration, que les Dhâraṇîs dont je parlerai tout à l'heure[3]. Il faut ajouter à

[1] *Analys. of the Sher-chin,* dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 488 et 564.

[2] *Ibid.* p. 513.

[3] *Translat. of a Tibet. Fragm.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal,* t. I, p. 273 sqq. Csoma en a donné le texte lithographié.

cette différence que le terme de *Mantra* est un nom également familier à la littérature brâhmanique et à la littérature buddhique, tandis que celui de *Dhâraṇî* paraît exclusivement propre à la seconde. Ce mot, que Wilson donne dans son dictionnaire comme appartenant aux Buddhistes, signifie « celle qui renferme ou possède une grande efficacité. » Les Dhâraṇîs forment d'ordinaire une phrase intelligible, terminée par des monosyllabes bizarres qui n'ont généralement aucun sens. D'autres fois elles se composent de termes, les uns significatifs, les autres obscurs, qui sont presque toujours mis au locatif : on en trouve quelques spécimens dans le Lotus de la bonne Loi[1]; il y en a qui occupent plusieurs lignes.

Déjà en comparant les Sûtras simples aux Sûtras développés, j'ai dit que ces derniers avaient subi l'influence des idées familières aux Tantras, du moins en ce qu'ils ont admis des Dhâraṇîs ou formules magiques, faites pour assurer des avantages incalculables à ceux qui lisent les livres où on les trouve. Cette alliance des Dhâraṇîs avec les Sûtras Mahâyânas mérite d'être remarquée sous plus d'un rapport. En premier lieu elle n'existe pas pour les Sûtras primitifs, où je n'en ai reconnu qu'une seule trace. Cette trace unique se trouve, ainsi que je l'ai dit plus haut[2], dans la légende de Çârdûla karṇa, où Çâkyamuni révèle à Ânanda le Mantra de six lettres, cette célèbre formule dont Avalôkitêçvara passe pour l'inventeur, que M. Hodgson a trouvée gravée en caractères Randja et tibétain sur un temple situé entre le Népâl et le Tibet, et qui a donné lieu à tant d'interprétations différentes[3]. Mais j'ai exposé les raisons que j'avais de croire que cette légende n'était pas une des plus anciennes. En second lieu, la présence des Dhâraṇîs dans les Mahâyâna sûtras peut s'expliquer de deux manières : ou bien les Dhâraṇîs y sont contemporaines de la rédaction du texte, ou bien elles ont été introduites après coup. Il est bien difficile de décider entre ces deux hypothèses ; seulement je remarque que les plus importants des Mahâyana sûtras ont chacun leur Dhâraṇî, et qu'on en a même fait des recueils. Il existe à la bibliothèque de la Société Asiatique une compilation de ce genre, dans laquelle on peut prendre une idée de la composition et du sens de ces formules. Chacune d'elles porte un titre qui indique à la fois et son

[1] *Le Lotus de la bonne Loi*, ch. XXI, f. 208 *a* sqq. du texte, et p. 238 sqq. de la trad.

[2] Sect. II, p. 121 et 122.

[3] *Remarks on an Inscript. in the Randjâ, etc.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. IV, p. 196 sqq.

origine et sa destination. Ainsi le volume s'ouvre par les Dhâraṇîs de plusieurs ouvrages célèbres, comme la Pradjñâ pâramitâ en cent mille stances, le Gaṇḍa vyûha, le Samâdhi râdja, le Saddharma Langkâvatâra, le Saddharma puṇḍarîka, le Tathâgata guhyaka, le Lalita vistara, le Suvarṇa prabhâsa, la Pradjñâ pâramitâ en huit mille stances. L'existence d'un tel recueil ne décide pas, je l'avoue, la question que je posais tout à l'heure; car ce recueil peut être moderne et bien postérieur aux interpolations qui auraient introduit des Dhâraṇîs dans les ouvrages que je viens de citer. Je préfère cependant la première solution à la seconde, et je pense que les Dhâraṇîs n'ont pas été ajoutées après coup dans les livres où elles ont pris place. Il y a plus, l'usage de ces formules devait être général à l'époque où ont été rédigés ces livres; autrement on n'aurait pas senti le besoin de les y admettre. C'est là du reste un point sur lequel je reviendrai plus bas.

On rencontre au milieu de ces formules des ouvrages d'un caractère un peu différent, par exemple des Sûtras nommés Mahâyânas, mais dans lesquels figurent encore des Dhâraṇîs souvent très-étendues, et surtout des Stôtras ou éloges, notamment le Stôtra des sept Buddhas humains, celui-là même qu'a traduit M. Wilson[1]; celui d'Âryatârâ, surnommée *Sragdharâ*, Déesse qui est l'épouse du Buddha surhumain Amôghasiddha; celui de Vasudharâ, l'une des neuf grandes Déesses; celui d'Avalôkitêçvara, un Sûrya çataka ou cent stances en l'honneur du soleil. Il s'y trouve même, sous la forme d'un dialogue entre Vasichṭha et Daçaratha, un fragment du Skandha purâṇa, cet inépuisable recueil qui fournit à la littérature populaire de l'Inde moderne un si grand nombre de légendes. Quelques-uns de ces traités portent des noms d'auteurs, comme Sarvadjña, Ârya Mâitrînâtha, Çrîvadjra datta. Mais de ces trois noms, les deux premiers sont, l'un, celui de tout Buddha et en particulier de Çâkyamuni, l'autre celui de Mâitrêya; et il est probable que ces noms ont été placés au bas de ces traités par quelque dévot qui aura voulu les faire passer pour l'œuvre de ces saints personnages. Un rapprochement singulier qui résulte, selon moi, d'un anachronisme manifeste, nous montre Çâkyamuni dans le palais d'Avalôkitêçvara, à Pôtaraka, dans cette ville même qui est l'ancienne capitale du Tibet, la Pôtala de nos jours. Or cette ville passe, d'après la tradition, pour avoir été fondée par Avalôkitêçvara, personnage dont l'existence se rattache intimement aux pre-

[1] *Recueil de Dhâraṇîs*, manuscrit de la Soc. Asiat. f. 69 *a* sqq. *Asiat. Res.* t. XVI, p. 453.

miers établissements du Buddhisme dans l'Himâlaya. C'est là une trace d'un fait purement local et propre au Tibet, qui ne peut être contemporain des temps où a dû vivre Çâkya; j'y reviendrai ailleurs à l'occasion d'Avalôkitêçvara. Je remarque encore une autre trace du même genre; c'est le nom d'une Divinité sinon exclusivement propre, du moins très-célèbre au Kachemire, pays dont le nom est d'ailleurs cité dans le texte. « Adoration au « bienheureux Mahâkâla, qui a les noms de Nandikêçvara, d'Adhimuktika, « et qui habite dans les cimetières du Kaçmîra[1]. »

Les Dhâraṇîs, ou plutôt les livres qui renferment les formules ainsi nommées, paraissent ne pas se composer exclusivement de ces formules; du moins je trouve dans le commentaire du Vinaya sûtra une citation extraite d'un livre de ce genre, qui a pour titre : *Vadjramaṇḍâ dhâraṇî.* C'est peut-être le même ouvrage que le Vadjra hrĭdaya de la collection tibétaine[2]. Ce morceau est exclusivement spéculatif, et il nous offre une nouvelle preuve de l'alliance intime que le système des Tantras a contractée avec la philosophie buddhique la plus élevée. Je le cite, parce que c'est un passage où le nihilisme, résultant comme je l'ai fait voir de la doctrine de la Pradjñâ, est poussé jusqu'à ses dernières limites.

« C'est parce que l'on emploie un bâton, parce que l'on prend un morceau de bois inflammable, parce que l'homme agite sa main, c'est, dis-je, par toutes ces causes que naît la fumée, et qu'ensuite paraît le feu. Or cette fumée et ce feu ne doivent être attribués exclusivement ni au bâton, ni au morceau de bois inflammable, ni au mouvement de la main de l'homme; c'est de la même manière, ô Mañdjuçrî, que, pour l'âme de l'homme égaré par la croyance à ce qui n'existe réellement pas, naît le feu de l'amour, celui de la haine, celui de l'erreur. Et ce feu ne se produit ni à l'intérieur [exclusivement], ni à l'extérieur, ni indépendamment de l'intérieur et de l'extérieur.

« Maintenant, ô Mañdjuçrî, d'où vient que ce qu'on appelle l'erreur porte ce nom ? C'est, ô Mañdjuçrî, que l'erreur (*Môha*) est ce qui est tout à fait lancé [produit au dehors, *mukta*] par toutes les conditions; c'est pour cela que l'erreur se nomme ainsi *Môha*[3]. Toutes les conditions, ô Mañdjuçrî, sont la porte

[1] *Recueil de Dhâraṇîs*, f. 29 *b*.

[2] Csoma, *Analysis of the Sher-chin*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 499.

[3] Voilà de bien mauvaise grammaire pour appuyer des théories qui ne valent pas mieux; les Brâhmanes en font souvent d'aussi pitoyable.

des Enfers; c'est là un axiome de la Dhâraṇî. Mañdjuçrî reprit: Comment comprendre, ô Bhagavat, cet axiome de la Dhâraṇî? — Les Enfers, ô Mañdjuçrî, sont créés par les hommes ignorants, qui sont trompés par la croyance à ce qui n'existe réellement pas; ils sont le produit de leur imagination. Mañdjuçrî reprit: Sur quoi, ô Bhagavat, reposent les Enfers? Bhagavat répondit: Ils reposent sur l'espace, ô Mañdjuçrî. Que penses-tu de cela, ô Mañdjuçrî: les Enfers n'existent-ils que dans l'imagination [de ceux qui les inventent], ou bien existent-ils de leur nature propre? Mañdjuçrî reprit: C'est par un acte de leur imagination, ô Bhagavat, que les hommes ignorants croient aux Enfers, à des matrices d'animaux, au monde de Yama. C'est en donnant à ce qui n'est pas une fausse réalité, qu'ils éprouvent la sensation de la douleur, qu'ils ressentent la douleur dans ces trois états qui leur sont infligés comme punition; et la vue que j'ai des Enfers, ô Bhagavat, je l'ai de même des douleurs de l'Enfer.

« C'est, ô Bhagavat, comme si un homme endormi venait, au milieu d'un songe, à se croire tombé dans l'Enfer; qu'il s'y crût jeté dans cette chaudière de fer, brûlante, remplie d'hommes, dont on parle tant; qu'il y éprouvât une sensation de douleur cruelle, cuisante, aiguë; qu'il y éprouvât une défaillance complète du cœur; qu'il eût peur; qu'il ressentît de l'effroi. Qu'alors il s'écrie, comme s'il était éveillé: Ah quelle douleur! ah quelle douleur! qu'il pleure, qu'il se lamente. Qu'en ce moment ses amis, ses parents, ses connaissances, lui demandent: D'où te vient la douleur que tu éprouves? Mais qu'il réponde à ses amis et à ses parents: J'éprouve les douleurs de l'Enfer; qu'il se mette en colère contre eux, qu'il les injurie: Je souffre les douleurs de l'Enfer, et vous à votre tour vous me demandez: D'où te vient la douleur que tu éprouves? Qu'alors ses amis, ses parents et ses connaissances parlent ainsi à cet homme: N'aie pas peur, n'aie pas peur, ô homme, car tu es endormi; tu n'es pas sorti de ta maison. Qu'alors la raison lui revienne: Oui, je me suis endormi, ce que je m'imagine ressentir n'a pas de réalité; et qu'ainsi il retrouve le repos.

« De la même manière, ô Bhagavat, que cet homme endormi, ayant un songe, se croirait, par une fausse imagination, tombé dans l'Enfer, de même, ô Bhagavat, tous les hommes ignorants, enchaînés par la croyance à ce qui n'existe réellement pas, se représentent comme existante la personne qu'on nomme femme; ils se sentent jouissant avec elle. L'homme vulgaire fait

cette réflexion : Je suis un homme, et voici une femme; cette femme est la mienne. C'est ainsi qu'enchaînés aux fausses imaginations du désir et de la passion, ils se représentent comme existante la condition de femme; [le texte répète la phrase précédente jusqu'à : cette femme est la mienne.] L'esprit de l'homme étant ainsi obsédé par le désir et par la passion, sa pensée roule dans les illusions de la jouissance. Il en retire comme conséquence les disputes, les dissensions et les querelles; ses organes se faussent, et la haine naît en lui. Avec cette fausse imagination que lui donnent ces idées, l'homme se croyant mort, se figure qu'il éprouve de la douleur dans les Enfers pendant plusieurs milliers de Kalpas. De même, ô Bhagavat, que les amis, les parents et les connaissances de l'homme [endormi] lui disent : N'aie pas peur, n'aie pas peur, ô homme, tu es endormi, tu n'es pas sorti de ta maison, de même, ô Bhagavat, les Buddhas bienheureux enseignent ainsi la Loi aux créatures troublées par les quatre espèces de fausses imaginations. Il n'y a ici, [leur disent-ils,] ni hommes, ni femmes, ni créatures, ni vie, ni esprit, ni personne; toutes ces conditions n'ont aucune réalité; toutes ces conditions sont non existantes; toutes sont le produit de l'imagination; toutes sont semblables à une illusion, semblables à un songe, semblables à quelque chose de factice, semblables à l'image de la lune réfléchie dans l'eau. Voilà le développement qu'ils exposent. Les créatures, après avoir entendu cet enseignement de la Loi fait par le Tathâgata, voient toutes les conditions dégagées de passion; ils les voient dégagées d'erreur, n'ayant pas de nature propre, n'ayant rien qui les enveloppe. Avec leur pensée se reposant sur l'espace, ces créatures, comme si elles avaient fait leur temps, entrent d'une manière complète dans le domaine du Nirvâṇa, où il ne reste aucune trace de l'agrégation des éléments constitutifs de l'existence [1]. »

Pour exposer en peu de mots le résultat des analyses développées dans cette section, je dirai que les Tantras se composent du mélange des éléments les plus divers. Ils renferment d'abord le Buddhisme, et j'oserais presque dire, tous les Buddhismes représentés chacun par leurs symboles les plus respectés : savoir, le Buddhisme primitif par le nom de Çâkyamuni;

[1] *Vinaya sûtra*, f. 13 *b* sqq. Ce morceau est certainement connu des Buddhistes chinois, car Des Hautesrayes, dans ses *Recherches sur la religion de Fo*, donne un extrait assez étendu qui présente l'analogie la plus frappante avec notre texte; il attribue ces opinions aux sectateurs de la Doctrine intérieure. (*Journ. Asiat.* t. VIII, p. 87.)

celui des Buddhas célestes par les noms d'Amitâbha, des autres Dhyâni Buddhas et des Bôdhisattvas également célestes, comme Avalôkitêçvara et les autres; enfin celui des théistes par le nom d'Âdibuddha. A ces données théologiques se trouvent associées des spéculations métaphysiques de l'ordre le plus abstrait, comme le nihilisme de la Pradjñâ. Enfin, ces éléments purement buddhiques s'allient à la partie la plus honteuse du Brâhmanisme populaire; savoir, au culte des Divinités femelles adorées par les sectes qui sont sorties les dernières de l'antique souche du Çivaïsme. En effet, non contents d'honorer d'un culte idolâtre les Çaktis ou énergies femelles, qu'ils imaginent être les épouses des six Buddhas divins et du suprême Âdibuddha, les sectateurs des Tantras ont adopté en masse toutes les Çaktis que possédaient les Tantras çivaïtes, depuis celle de Brahmâ jusqu'à celle de Çiva, la plus fréquemment invoquée tant à cause de son caractère effrayant et sanguinaire, que par suite de la multitude des noms qu'elle porte, offrant ainsi à ces superstitions misérables d'inépuisables sujets d'adoration. S'il fallait exprimer par des nombres les proportions dans lesquelles interviennent ces conceptions si diverses, on pourrait dire que les pratiques et les formules spécialement relatives aux Divinités femelles occupent d'ordinaire deux fois autant de place que tous les éléments purement buddhiques réunis ensemble; et que parmi ces éléments mêmes, celui qui se montre le plus rarement, c'est le nom de Çâkyamuni qui n'est guère cité que comme maître, ainsi qu'il l'est dans tous les Sûtras. De sorte que si les Tantras ne se fussent pas donnés pour des Sûtras, c'est-à-dire pour des livres émanés de la prédication de Çâkyamuni, son nom aurait bien pu n'y pas paraître, remplacé qu'il eût été par ceux des Buddhas surhumains dont l'existence et les qualités merveilleuses satisfont bien mieux la superstition moderne. C'en est assez, je pense, pour prouver que ces livres sont le résultat d'un syncrétisme assez récent, et qu'ils ne peuvent à aucun titre passer pour contemporains de Çâkya.

Mais ce résultat, qui présenté ainsi d'une manière générale, me paraît à l'abri de toute objection sérieuse, a besoin pour être admis définitivement d'être examiné de plus près; car il touche à la question difficile de l'alliance du Buddhisme avec le Çivaïsme, question qui ne peut être ainsi tranchée d'une façon aussi expéditive. Les deux savants qui ont étudié ce sujet avec la connaissance la plus approfondie des documents orientaux, MM. Schmidt et

G. de Humboldt, se sont demandé pourquoi le Buddhisme s'était plutôt allié au Çivaïsme qu'au Vichṇuvisme[1]. Sans chercher la raison de la préférence des Buddhistes pour Çiva, M. Schmidt fait observer que les Divinités çivaïtes considérées par les Buddhistes comme des protecteurs et des gardiens de leur croyance[2], sont à leurs yeux des intelligences à proprement parler buddhiques (*eigne Buddhaische Intelligenzen*), qui ont pris de telles formes pour certains buts particuliers, et que c'est à ce titre seulement qu'ils reçoivent un culte. De son côté M. de Humboldt contestant la plus grande partie des preuves que l'on tire des temples hypogées de l'Inde occidentale, en faveur d'une ancienne alliance entre le culte de Çâkyamuni et celui de Çiva[3], n'admet guère d'autre témoignage que celui de l'état actuel du Buddhisme au Népâl. S'appuyant en particulier sur l'opinion de Wilson qui établit par des raisonnements très-spécieux que le Çivaïsme des Buddhistes népâlais est celui de la secte indienne des Pâçupatas, ou des sectateurs de Çiva surnommé *Paçupati*[4], il remarque, d'après Colebrooke, que les Pâçupatas en substituant aux Vêdas brâhmaniques un Çâstra ou recueil sacré qui est devenu leur livre fondamental, se rapprochent par ce point important des Buddhistes qui, comme on sait, rejettent l'autorité des Vêdas[5]. Il cherche ensuite dans la tendance que les sectes çivaïtes manifestent pour la pratique exagérée de la méditation, une analogie secrète avec le Buddhisme; mais comme si cette dernière preuve qu'on pourrait faire valoir en faveur de la plupart des autres sectes indiennes ne le satisfaisait pas lui-même, il suppose que les Buddhistes et les Çivaïtes ont pu se trouver rapprochés moins par le fonds de la doctrine que par les circonstances extérieures, en

[1] Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 119. G. de Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 281.

[2] Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 342 et 355.

[3] C'est le docte Erskine qui, dans ses Mémoires souvent cités, avait étendu jusqu'au temple d'Éléphanta l'opinion que le Buddhisme s'y était anciennement associé au Çivaïsme. (*Transact. of the lit. Soc. of Bombay*, t. I, p. 231 sqq.) M. de Schlegel a fait contre cette opinion des objections très-fondées (*Ind. Bibl.* t. II, p. 447), qu'adopte M. de Humboldt. (*Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 281.) Mais M. de Humboldt pousse peut-être un peu trop loin le doute, quand il avance que, sauf Buddha Gayâ, les temples et les monuments figurés de l'Inde ne prouvent pas démonstrativement l'existence d'une alliance entre le Buddhisme et le Çivaïsme. (*Ibid.* p. 283.) Cependant les cavernes d'Ellora sont de véritables temples buddhiques, et des voyageurs très-attentifs disent qu'il s'y trouve des statues de Çiva.

[4] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 472.

[5] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 285 et 286.

d'autres termes, que le Çivaïsme était plus florissant que le Vichṇuvisme dans les provinces et à l'époque où le Buddhisme fit alliance avec lui.

Cette discussion est, comme tout ce qu'on doit à la plume de M. de Humboldt, pleine d'observations instructives; la solution même à laquelle il semble s'arrêter, puisqu'il l'expose la dernière, est encore la plus probable de toutes. Aussi est-ce moins sur le résultat que sur la manière un peu vague dont il est obtenu que j'oserais faire quelques objections. Je trouve que si jamais il fut nécessaire de distinguer nettement les monuments et les époques, c'est dans une question aussi complexe que celle des rapports du Buddhisme avec le Çivaïsme; on va voir que là surtout il est indispensable de savoir bien précisément de quelle chose on parle.

Qu'entend-on par l'alliance du Buddhisme et du Çivaïsme? Veut-on parler d'une de ces fusions intimes de deux ou de plusieurs sectes, comme l'histoire religieuse de l'Inde nous en offre tant d'exemples[1]? A-t-on en vue d'assimiler cette union des croyances buddhiques et des pratiques du plus grossier Çivaïsme, avec le syncrétisme facile de plusieurs Vichṇuvites, qui prenant de toutes mains, font des éléments les plus hétérogènes un amalgame qu'ils décorent du nom de Religion? Je ne crois pas qu'on puisse penser à rien de semblable quand il s'agit du Buddhisme et du Çivaïsme. Qu'on lise, par exemple, le traité Tantrika que M. Wilson a extrait et commenté dans les Recherches asiatiques du Bengale, et on reconnaîtra qu'il consiste en une série de formules et de cérémonies propres aux Çivaïtes qu'un Buddhiste népâlais met en pratique dans un but tout temporel. Ce que M. Wilson a prouvé touchant ce traité, peut également se dire de tous ceux que j'ai parcourus en manuscrit. Ce sont ou de véritables Tantras çivaïtes, dans lesquels les cérémonies propres aux adorateurs de Çiva sont décrites et recommandées au nom du dernier Buddha, ou des ouvrages dits Mahâyâna sûtras, à cause de leur forme et de leur tendance, ouvrages dans lesquels des Divinités le plus souvent çivaïtes apparaissent pour promettre au fidèle Buddhiste leur protection souveraine. Voilà, en termes très-généraux, ce qu'on rencontre dans les Tantras sanscrits du Népâl, c'est-à-dire dans ceux des livres buddhiques où le nom de Çâkya se trouve mêlé à celui de Çiva et aux noms des Dieux terribles ou bizarres qui marchent à sa suite.

[1] Wilson, *Notice of three tracts, etc.* dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 450 et 451.

Mais quelque générale que soit cette description, elle nous met déjà en possession de deux points fort importants pour la suite de nos recherches. D'abord elle part, comme on le voit, des données admises par M. de Humboldt, aux yeux de qui l'alliance du Buddhisme avec le Çivaïsme ne se montre bien clairement que dans l'état actuel de la religion du Népâl; en même temps, comme elle embrasse le Suvarṇa prabhâsa et les autres grands traités du même genre, elle nous ramène à une autre observation de M. Schmidt que M. de Humboldt semble avoir perdue de vue, et sur laquelle nous nous arrêterons tout à l'heure.

Voyons donc quelles conséquences résultent de notre description. La première, c'est qu'il n'y a pas fusion complète du Çivaïsme et du Buddhisme, mais qu'il y a seulement une pratique de diverses cérémonies et une adoration de diverses Divinités çivaïtes par des Buddhistes qui paraissent peu s'inquiéter de la discordance qui existe entre leur foi ancienne et leurs superstitions nouvelles. Cela est si vrai, que la philosophie la plus abstraite reste entière au milieu des formules magiques, des diagrammes et des gesticulations des Tantras. Ce sont donc des Buddhistes qui tout en gardant leurs croyances et leur philosophie, consentent à pratiquer certains rites çivaïtes qui leur promettent le bonheur en ce monde, et en reportent l'origine jusqu'à Çâkyamuni, afin de les autoriser davantage; ou si l'on veut, ce sont des Çivaïtes qui pour donner créance à leurs innovations auprès d'un peuple buddhiste, se résignent à croire que Çâkyamuni, l'apôtre du peuple, a été l'instituteur de leurs rites. La première supposition me paraît la plus vraisemblable; et on verra par l'esquisse historique du Buddhisme, qu'elle s'accorde mieux avec les résultats des recherches de M. Wilson sur l'introduction des Tantras au Népâl, qu'il place entre le VIIe et le XIIe siècle de notre ère. Cette union des croyances fondamentales du Buddhisme avec les pratiques d'un Çivaïsme barbare existe actuellement au Népâl, et c'est en ce sens que je regarde les Tantras qui la recommandent comme modernes. D'ailleurs la qualification de moderne est à mes yeux relative; j'entends dire par là que l'état religieux auquel elle s'applique est postérieur à un autre état dont il nous est possible de constater l'existence.

L'observation que je viens de faire nous mène directement à la seconde conséquence qui résulte de ma description générale des livres rangés sous la catégorie des Tantras. Cette conséquence, c'est que plusieurs de ces

livres, au lieu de nous montrer des Buddhistes pratiquant ce qu'il y a de plus ridicule ou de plus monstrueux dans les cérémonies qui s'adressent aux Divinités çivaïtes, nous présentent ces Divinités promettant des charmes, des formules et l'appui de leur puissance redoutable à celui qui lit tel ou tel livre, qui honore telles ou telles reliques, et présente des offrandes à tel ou tel Buddha. Voilà, en ce qui touche l'alliance du Buddhisme avec le Çivaïsme, ce qui paraît de plus clair dans le Suvarṇa prabhâsa, tel que nous le possédons à Paris. Supprimez le fond de ce livre qui se compose d'une discussion sur la durée de la vie de Çâkya, et d'une légende où il est supposé avoir jadis livré son corps en pâture à une tigresse, vous n'y trouverez que les louanges du Suvarṇa prabhâsa chantées par des Divinités de tous genres, les unes brâhmaniques en général, les autres çivaïtes en particulier. J'en dis autant des chapitres admis dans les Mahâyâna sûtras, où figurent des formules magiques dites Mantras ou Dhâraṇîs; ce sont des Divinités çivaïtes, ordinairement des Divinités femelles qui s'engagent à les communiquer à l'adorateur du Buddha, en lui assurant l'appui du terrible pouvoir que la superstition leur attribue.

C'est là, on le voit, un rapport nouveau du Buddhisme avec le Çivaïsme; et si l'on veut qu'il y ait ici alliance des deux cultes, il faudra convenir que le traité n'a pas été conclu sur les mêmes bases que le précédent. Tandis que dans les Tantras pratiques le Buddhiste se fait Çivaïte autant que cela lui est possible, il reste Buddhiste dans les livres comme le Suvarṇa prabhâsa, ne demandant aux Divinités çivaïtes, pour prix de sa foi persévérante au Buddha, que leur protection et les charmes qu'elles possèdent. Et de plus, pendant que les Tantras proprement dits n'ont guère conservé le nom de Çâkya que pour en faire l'instituteur des rites qu'ils recommandent, la partie çivaïte des Mahâyâna sûtras conserve à Çâkyamuni son antique et incontestable supériorité sur les redoutables dispensateurs des charmes et des formules magiques.

Ici se présente dans toute sa justesse l'observation de M. Schmidt touchant le rapport des Divinités çivaïtes avec le Buddha, observation que M. Hodgson avait déjà faite de son côté, et que M. Wilson avait admise sans discussion [1]. M. Schmidt a bien vu que ces Divinités ne sont, suivant l'opinion des Buddhistes, que des êtres d'une puissance immense sans

[1] *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 465, note 26.

doute, si on les compare aux hommes, mais bien inférieure en réalité à celle du Buddha, qui leur confie la garde de sa religion. Seulement va-t-il peut-être un peu trop loin, lorsque contestant à ces Divinités leur caractère vraiment çivaïte, il y voit des Intelligences buddhiques incarnées dans de terribles images. Il faut ici encore distinguer avec soin. Sans contredit les Buddhistes qui pratiquent les Tantras, honorent certaines Divinités qui leur appartiennent en propre[1]. Celles-là peuvent être les hypostases dont parle M. Schmidt, quoique je doive avouer que je n'ai pas trouvé de trace de cette notion dans les textes que j'ai parcourus. Mais il n'en reste pas moins un nombre considérable de Dieux et de Déesses, comme Mahâkâla, Yamântaka, Bhâirava, Durgâ, Mahâkâlî et tant d'autres, qui sont de véritables Divinités çivaïtes, des emprunts réels faits par le Buddhisme à la religion populaire des Indiens. Si les sectateurs de Çâkya s'imaginent que ces grandes formes sont animées par des Intelligences buddhiques, selon les propres paroles de M. Schmidt, cette croyance, à mes yeux fort suspecte, doit être moderne; car rien ne m'autorise à croire qu'il en existe la moindre trace dans les Mahâyâna sûtras eux-mêmes[2]. Je persiste donc à voir dans toutes ces formes du Çiva indien que vénèrent les Tantras buddhiques et dont les Mahâyâna sûtras acceptent la protection, de vrais Dieux çivaïtes antérieurs au Buddhisme et adoptés par lui; ces deux caractères me paraissent aussi évidemment reconnaissables l'un que l'autre.

De tout ceci je conclus que les textes sanscrits du Népâl nous présentent les rapports du Buddhisme avec le Çivaïsme sous un double aspect, selon que les Divinités çivaïtes sont l'objet d'une adoration plus ou moins directe, en d'autres termes, selon qu'on les honore par la pratique de cérémonies spéciales, ou selon qu'on se contente de leur demander des charmes et des formules magiques. Or comme à ce double aspect répondent des livres différents, d'abord les Mahâyâna sûtras dans lesquels ces Dieux sont uni-

[1] Voyez notamment les quatre Divinités admises par le système Svâbhâvika, qui sont invoquées dans la liste des Dieux du Népâl. (*Asiat. Res.* t. XVI, p. 465, note 25.) Wilson admet également l'existence de Divinités Tantrikas, qui sont le produit original des diverses écoles du Buddhisme. (*Ibid.* p. 468.)

[2] Ici encore je répéterai qu'il serait indispensable de distinguer les systèmes. Ainsi les Divinités des Tantras passent, d'après le système Svâbhâvika, pour être nées spontanément; tandis que chez les Âiçvarikas, leur généalogie, telle que la donnent les Brâhmanes, paraît adoptée sans discussion (*Asiat. Res.* t. XVI, p. 465, notes 26 et 30), ou rapportée au suprême Âdibuddha. (*Ibid.* p. 468.)

quement des gardiens et des protecteurs de la foi buddhique, ensuite les Tantras dans lesquels ils marchent les égaux du Buddha lui-même, je conclus encore que ces deux classes d'ouvrages n'appartiennent pas également à la même forme du Buddhisme, conséquemment qu'ils ne sont pas de la même époque; et je n'hésite pas à croire, comme je le disais en commençant, que ceux où l'union du Çivaïsme avec le Buddhisme est la moins intime doivent passer pour les plus anciens.

Enfin, si continuant nos recherches, nous nous demandons jusqu'à quel point cette alliance du Buddhisme avec le Çivaïsme est générale, ou jusqu'à quel point elle paraît dans les textes de toutes les époques, nous trouverons que les noms des Divinités çivaïtes sont aussi étrangers aux Sûtras et aux Avadânas moraux et métaphysiques, qu'ils sont familiers aux Mahâyâna sûtras. Je me suis déjà suffisamment expliqué sur ce point en parlant des caractères qui distinguent les Sûtras simples des Sûtras développés, et dans cette section même, en traitant des Dhâraṇîs. Il me suffit donc de rappeler ici ce résultat pour montrer ce que nous apprend l'étude comparée des textes buddhiques touchant l'alliance du Buddhisme avec le Çivaïsme. Nous pouvons tenir pour certain que cette alliance inconnue au Buddhisme primitif, parce qu'elle est contraire à son esprit, ne commence à se montrer que dans les Sûtras développés, qu'elle n'y est encore qu'à ses premiers commencements, et qu'elle ne se consomme que dans les Tantras, au moyen des emprunts manifestes que font les Buddhistes au langage et aux pratiques des Çivaïtes.

Les textes sanscrits du Népâl sont l'unique source des remarques et des conclusions qui précèdent, et le lecteur trouvera peut-être que j'ai bien tardé à consulter l'autorité ordinairement décisive des monuments. Mais il ne me reprochera pas, je l'espère, d'imiter ici la réserve prudente de M. de Humboldt, pour qui l'alliance du Buddhisme et du Çivaïsme ne paraît pas aussi clairement écrite sur les monuments qu'elle l'est dans les témoignages de l'état religieux du Népâl. Pourquoi, au lieu de ces descriptions où l'interprétation mythologique occupe tant de place, ne possédons-nous pas des dessins exacts des temples hypogées de l'Inde occidentale, où les caractères distinctifs des Divinités qu'ils renferment soient reproduits avec une scrupuleuse exactitude? Malheureusement, à bien peu d'exceptions près, les Mémoires auxquels ont donné lieu ces curieux temples, ne sont que des

sance de la doctrine et de ses développements. Mais personne ne sera surpris que des ouvrages portant des noms d'auteurs ne se présentent pas en plus grand nombre dans une collection destinée avant tout à réunir les livres qui passent pour inspirés, c'est-à-dire pour émanés de la prédication même du dernier Buddha. Toutefois, quoique rares et en général peu importants, les ouvrages sanscrits composés par des Religieux buddhistes qui s'en sont avoués les auteurs, ne sont, ainsi qu'on va le voir, ni sans valeur ni sans intérêt.

Une religion dont les productions réputées sacrées ont été si nombreuses, a dû nécessairement exciter un vaste mouvement littéraire; et en effet, ce qu'il m'est permis d'en entrevoir, d'après les ouvrages qui sont entre mes mains, me donne le droit d'affirmer que ce mouvement a été aussi varié qu'étendu. Ces ouvrages, quoique appartenant selon toute vraisemblance aux derniers âges du Buddhisme, reprennent et développent sous des formes nouvelles les traditions et les opinions anciennes. Légendes, philosophie, pratiques religieuses, ils traitent de tout, et fixent ainsi pour nous d'une manière définitive le cadre de la littérature sacrée. Car si leurs auteurs ont pu ajouter au fonds primitif des développements étrangers, ils n'ont pas dû innover jusqu'au point d'inventer des classes et des catégories entières d'ouvrages; et pour que des Religieux écrivissent des Avadânas qu'ils signaient, il fallait qu'il existât d'abord dans le canon des écritures sacrées, des Avadânas reçus comme l'œuvre de Çâkya.

La partie de la littérature sacrée qui paraît avoir le plus inspiré les auteurs, est celle des légendes. Je trouve entre autres, dans la collection du Népâl, un volume intitulé *Avadâna kalpa latâ*, et dont le vrai titre, tel que je le lis dans le manuscrit même, est *Bôdhisattva avadâna kalpa latâ*. L'auteur est Kchêmêndra; c'est du moins le nom qui me paraît le mieux répondre aux diverses orthographes de notre manuscrit, *Çyômêndra, Kchyêmandra, Kchyêmêndra*, et *Kchemindra*, suivant la liste de M. Hodgson [1]. C'est une collection de légendes relatives aux anciennes existences des Buddhas et de leurs principaux disciples; ces légendes portent, comme on sait, le nom de *Djâtakas* ou naissances. J'y ai compté vingt-six de ces histoires qui sont écrites en sanscrit et en vers du mètre *anuchṭubh;* l'auteur en a emprunté le sujet à des récits plus anciens, et j'ai retrouvé la source

[1] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 431.

de quelques-uns de ses Djâtakas dans plusieurs Sûtras ou Avadânas du grand recueil de légendes souvent cité, le Divya avadâna. L'exposition de Kchêmêndra est d'une extrême exactitude, et elle se rapproche autant du texte primitif que le permet la forme poétique du mètre *anuchṭubh*, qui est au reste le plus souple de tous et le moins éloigné de la prose.

C'est encore une légende ancienne qui fait le fond du *Sapta kumârikâ avadâna*, ou de l'histoire des sept jeunes filles, composition mêlée de prose et de vers, et renfermée en vingt-deux feuillets ou quarante-quatre pages. Ce petit livre est donné pour l'ouvrage de l'Âtchârya Bhadanta Gôpadatta : c'est l'histoire des sept filles d'un roi fabuleux nommé Krĭkin, que l'on fait vivre sous l'ancien Buddha Kâçyapa. Ces jeunes filles obtiennent de leur père la permission d'entrer dans la vie religieuse sous Kâçyapa, et triomphent ensuite de l'opposition que leur faisait Mâra. Ce fonds médiocre est développé en vers surchargés d'épithètes qui n'apprennent rien, et qui roulent dans le cercle de ces lieux communs qu'on trouve exposés, d'ordinaire avec beaucoup plus de talent, dans les Mahâkâvyas de la littérature brâhmaṇique.

On remarque un peu plus de mérite dans le *Buddha tcharita*, qui porte le titre même de *Mahâkâvya* ou grand poëme, titre qui est aussi familier aux Buddhistes qu'aux Brâhmanes. Le Buddha tcharita est une exposition poétique de la vie de Çâkyamuni Buddha; ce poëme, d'une étendue peu considérable (87 feuillets), est attribué au Religieux Açvaghôcha. Il est écrit en vers des mètres *anuchṭubh* et *indravadjra;* le style en est sinon très-poétique, du moins correct et parfaitement intelligible. Le Buddha tcharita n'est qu'un abrégé substantiel du Lalita vistara; et cette circonstance mérite d'autant plus d'être prise en considération, qu'on ne remarque dans le poëme d'Açvaghôcha aucune des particularités grammaticales qui appartiennent aux dialectes pâli et prâcrit. Ainsi nous avons ici un ouvrage manifestement postérieur au Lalita vistara, qui est écrit dans une langue plus grammaticalement correcte que le Lalita lui-même. Le nom d'*Açvaghôcha* (celui qui a la voix d'un cheval) est, ainsi que nous le verrons plus tard, célèbre dans l'histoire des migrations du Buddhisme. Mais rien ne nous apprend que notre auteur soit celui dont j'aurai occasion de parler dans mon résumé de l'histoire extérieure de cette croyance. Ce nom a certainement pu être porté par plus d'un Religieux buddhiste, et il faudrait autre chose

tissus plus ou moins ingénieux d'hypothèses sans fondement. Les descriptions sont faites d'une manière approximative, et il n'est pas rare de voir les statues, dont la détermination serait la plus importante, recevoir successivement toutes les attributions et prendre tour à tour les noms de Buddha, Djina, Indra, Çiva et autres. Il est juste de dire que ces descriptions ont été faites pour la plupart à une époque où l'étude des mythologies brâhmanique et buddhique était encore peu répandue, et par des personnes qui n'avaient que des prétentions modestes à ce genre de connaissances. Mais cette concession, que je n'éprouve aucun regret à faire, quoique certains Mémoires méritassent toutes les sévérités de la critique, ne rend pas meilleure la position de l'érudition européenne. Je crois qu'elle doit se garder d'ajouter à l'insuffisance des descriptions la confusion des hypothèses; sa tâche ne serait déjà pas si facile, quand elle posséderait la collection complète de tous les édifices et de toutes les cavernes buddhiques de l'Inde, représentées avec une scrupuleuse et savante exactitude.

Il y a toutefois dans cette matière un petit nombre de points que je désire signaler au lecteur, moins comme des opinions arrêtées qu'à titre de pressentiments que peut confirmer un jour l'étude plus attentive des statues et des scènes qui décorent les temples buddhiques de l'Inde. Le premier point, c'est que si l'on rapproche ces monuments figurés des monuments écrits, ce n'est pas aux Tantras proprement dits qu'ils se rapportent; en d'autres termes, les Tantras ne sont pas le commentaire des scènes figurées dans les cavernes buddhiques. Ce fait, qu'on peut affirmer presque avec certitude, confirme l'opinion que j'ai développée touchant la date moderne des Tantras. Il me paraît évident que ceux des temples hypogées de l'Inde, qu'on doit en toute assurance attribuer au Buddhisme, sont antérieurs de bien des siècles au mélange des croyances buddhiques avec les pratiques ridicules ou obscènes des Çivaïtes. D'un autre côté, je soupçonne que les Divinités çivaïtes ne jouent pas dans ces temples un rôle très-différent de celui qu'elles remplissent dans les Mahâyâna sûtras. Ce sont des gardiens, des protecteurs, qui sont placés à la porte ou aux premières avenues du temple, pour écarter les ennemis du Buddha dont la statue occupe le lieu le plus honorable. Si les images de Çiva et les scènes où il figure, remplissent quelquefois une place considérable, c'est qu'elles ont été sculptées par des Indiens çivaïtes, ou peut-être même ajoutées après coup et posté-

rieurement à la construction du temple. C'est là un point que je ne touche qu'avec réserve, parce que c'est celui sur lequel les descriptions actuelles nous donnent le moins de lumières.

Quoi qu'il en puisse être, nous sommes naturellement ramenés à l'opinion de M. de Humboldt, qui conjecture que la prédominance du Çivaïsme dans l'Ouest de l'Inde, à l'époque où ont été creusées les cavernes buddhiques, explique suffisamment la présence des statues de Çiva près de celles du Buddha. Toute simple qu'elle est, et pour dire toute ma pensée, par cela même qu'elle est très-simple, cette explication me paraît la meilleure. Je ne crois en aucune manière à une alliance secrète du Buddhisme avec le Çivaïsme, fondée sur l'analogie des principes philosophiques. Le seul point sur lequel se rencontrent ces deux doctrines, c'est la puissance qu'elles attribuent aux efforts personnels de l'homme, puisque, semblable au Buddha, le Yôgin çivaïte ne doit rien qu'à lui-même, et que c'est uniquement par la pratique d'un ascétisme tout individuel qu'il s'élève au-dessus du monde. Mais c'est à cela seulement que se borne la ressemblance du Buddhisme avec le Çivaïsme; on chercherait vainement ailleurs des preuves de l'accord de ces deux doctrines, et il faut descendre jusqu'aux Tantras pour les voir s'associer d'une manière monstrueuse et inconnue à toutes les écoles buddhiques, hormis à celle du Nord.

Je crois qu'il ne serait ni très-profitable ni bien facile de pousser plus loin cette discussion. J'aurai une double occasion d'y revenir, d'abord quand je résumerai ce que nous savons de la collection religieuse du Népâl, ensuite quand j'esquisserai l'histoire du Buddhisme indien.

SECTION VI.

OUVRAGES PORTANT DES NOMS D'AUTEURS.

Les ouvrages auxquels est consacrée cette section seraient certainement une des parties les plus curieuses de la collection népâlaise, s'ils étaient datés et s'ils étaient plus nombreux. Datés, ils nous donneraient une histoire exacte de la littérature buddhique non inspirée; nombreux, ils nous offriraient une masse plus considérable d'indications utiles pour la connais-

La collection du Népâl nous offre encore d'autres traces de la part qu'a prise Nâgârdjuna au développement de la littérature philosophique des Buddhistes. Ainsi nous avons dans un des volumes de cette collection la preuve positive qu'il a composé des ouvrages de métaphysique, et même que ces ouvrages ont acquis assez d'autorité pour devenir l'objet des travaux des commentateurs. Je veux parler d'un volume appartenant aujourd'hui à la Bibliothèque royale, et portant le titre de *Vinaya patra* sur la première feuille, et celui de *Vinaya sûtra* dans la liste des livres découverts et recueillis par M. Hodgson [1]. Mais aucun de ces titres ne se retrouve dans l'ouvrage même; le seul que je rencontre à la fin des chapitres est *Madhyamaka vrĭtti*, ou Explication de la doctrine Madhyamaka ou Madhyamika, ouvrage composé par l'Âtchârya Tchandra kîrti. Quelques lignes d'introduction nous apprennent que le Madhyamaka vrĭtti est un commentaire qui porte sur des Kârikâs ou axiomes mémoriaux dont l'auteur est Nâgârdjuna. C'est très-probablement à ces Kârikâs que s'applique le nom de *Vinaya sûtra* ou *Vinaya patra*, qui est resté à notre volume, malgré le témoignage du manuscrit lui-même. Ce traité confirme l'opinion des Tibétains sur l'école dite *Madhyamika*, école dont ils rapportent l'origine à l'Ârya Çrî Nâgârdjuna; car le commentateur des Kârikâs, après avoir annoncé que ces axiomes sont de Nâgârdjuna, ajoute qu'ils appartiennent à l'école Madhyamika. Il est même vraisemblable que nous avons ici l'ouvrage original, ou au moins l'un des traités principaux de Nâgârdjuna; car Csoma nous apprend qu'au rapport des Tibétains, Tchandra kîrti, dont il ne dit d'ailleurs rien de plus, a écrit un commentaire sur le livre principal de Nâgârdjuna [2]. Or comme notre manuscrit renferme des axiomes de Nâgârdjuna, expliqués par Tchandra kîrti dans un ouvrage qui a la forme d'un commentaire perpétuel, nous avons toute raison de croire que c'est là le traité, ou si l'on veut, un traité analogue à celui que signale la tradition tibétaine.

Les axiomes de Nâgârdjuna ne sont généralement cités par le commentateur qu'en abrégé; néanmoins, et quoique le manuscrit soit fort incorrect, il est facile de voir quelles sont les opinions de l'auteur primitif et de son commentateur : c'est au fond la même doctrine que celle de la Pradjñâ pâramitâ, poussée plus loin encore, si cela est possible. Ainsi parmi les

[1] *Notices, etc.* dans *Asiat. Researches*, t. XVI, p. 431.

[2] *Notices of diff. systems of Buddhism*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 144.

textes de la Pradjñâ, le commentateur cite ceux qui affirment le plus nettement qu'il n'existe absolument rien; c'est lui qui, par exemple, cite cet axiome rapporté plus haut : « Le Buddha lui-même est semblable à une illu-« sion[1]. » On peut définir la doctrine de Nâgârdjuna un nihilisme scolastique. Ce philosophe ne laisse subsister aucune des thèses que l'on pose dans les diverses écoles buddhiques, sur le monde, les êtres, les lois et l'âme; il ébranle également par le doute les affirmations positives, négatives et indifférentes : tout y passe, Dieu et le Buddha, l'esprit et l'homme, la nature et le monde. C'est probablement à ce pyrrhonisme que son école doit le nom de *Madhyamika* (intermédiaire); elle se place en effet entre l'affirmative et la négative, lorsqu'en parlant des choses, elle établit qu'il n'est pas plus possible d'en affirmer que d'en nier l'éternité. On a peine à comprendre comment ce livre peut se donner pour une des autorités de la doctrine de Çâkyamuni. Il semble qu'un Brâhmane voulant réduire au néant cette doctrine, ne pourrait mieux faire que d'adopter les arguments négatifs de Nâgârdjuna et de son commentateur.

Au reste, un traité de cette espèce a toujours pour nous un genre particulier de mérite, indépendamment de la valeur plus ou moins considérable du fonds; ce mérite, c'est qu'il cite des Religieux ou des commentateurs, qui autrement nous seraient tout à fait inconnus. En attendant que d'autres ouvrages nous représentent leurs noms, accompagnés de quelques circonstances propres à en fixer plus ou moins rigoureusement la date, je crois utile de les mentionner ici : ce sont l'Âtchârya Buddha pâlita[2], Âryadêva[3] et l'Âtchârya Bhâva vivêka[4]. Les deux premiers sont connus chez les Tibétains pour les principaux disciples de Nâgârdjuna; ce qui les place quatre cents ans après le Buddha, comme leur maître[5]. Ces trois auteurs, par cela seul que Tchandra kîrti les cite dans son commentaire, sont antérieurs à l'époque où il écrivait.

La glose de Tchandra kîrti abonde en citations d'ouvrages canoniques, comme la Pradjñâ pâramitâ et d'autres Sûtras; mais ces ouvrages sont de ceux que je rapporte au second âge de la littérature sacrée : ce sont des Mahâyâna sûtras. Il n'entre pas dans mon plan de reproduire ici ces cita-

[1] *Vinaya sûtra*, f. 136 *b*.
[2] *Ibid.* f. 4 *a*, 6 *b* et 10 *a*.
[3] *Ibid.* f. 4 *b*.
[4] *Vinaya sûtra*, f. 10 *a*.
[5] Csoma, *Notices of diff. Systems of Buddhism*, dans *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 144.

que l'identité du nom pour conclure à celle de l'Açvagôcha du Nord avec le Religieux buddhiste que les Chinois nomment *Ma ming*. Il est plus probable que notre auteur est le même Religieux que l'auteur du Vadjra çutchi, dont j'ai parlé plus haut [1].

Le travail des auteurs s'est étendu encore à d'autres parties de la littérature buddhique. Les Tantras eux-mêmes, ou pour le dire plus exactement, les ouvrages écrits en l'honneur des Divinités que les Tantras honorent, ont été commentés et expliqués. Ainsi la Société Asiatique possède un petit volume nommé *Sragdharâ stôtra,* « La louange de Sragdharâ, » c'est-à-dire de celle qui porte une guirlande; volume qui n'est autre chose qu'un commentaire littéral sur un poëme de même titre, lequel ressemble beaucoup à ces petites compositions enfantées par la dévotion des Çivaïtes et consacrées à célébrer Çiva, Kâlî, et les autres Divinités de ce Panthéon spécial. La Déesse nommée *Sragdharâ* me paraît être la même qu'Âryatârâ; du moins je trouve ce dernier nom à la marge du manuscrit. Dans cet ouvrage fort médiocre, Amitâbha et Avalôkitêçvara, ces deux personnages favoris des Buddhistes du Nord, figurent auprès de la déesse Âryatârâ. J'ignore, il est vrai, le nom de l'auteur de ce Stôtra; ce doit être cependant un écrivain non inspiré; car outre que Çâkya n'a pu ni prêcher, ni composer un pareil ouvrage, il ne l'aurait certainement pas commenté lui-même, quand bien même il en eût été l'auteur.

Mais parmi les auteurs d'ouvrages relatifs aux pratiques des Tantras, il n'en est pas de plus célèbre que Nâgârdjuna, Religieux que j'ai déjà eu plus d'une occasion de citer. Je trouve dans la collection de M. Hodgson un livre de cet écrivain célèbre, qui est intitulé *Pañtcha krama,* et auquel se rapporte un commentaire ayant pour titre *Pañtcha krama ṭippanî :* c'est un traité rédigé d'après les principes du Yôga tantra [2], et qui est exclusivement consacré à l'exposition des principales pratiques de l'école Tantrika. On y apprend à tracer des figures magiques nommées *Maṇḍalas,* où paraissent les images des Buddhas, Bôdhisattvas et autres personnages fabuleux, comme Amitâbha, Akchôbhya, Vâirôtchana, Kchitigarbha, Khagarbha, Vadjrapâṇi, Lôkêça, Mañdjughôcha, Samantabhadra, Sarvanivaraṇa vichkambhin, personnages qui, comme je l'ai dit, sont tout à fait inconnus aux Sûtras et aux légendes anciennes, et qui ne paraissent que dans les Sûtras développés et

[1] Sect. II, p. 215 et 216. — [2] *Pañtcha krama,* f. 15 *b.*

dans les Tantras. L'auteur y relève l'importance de maximes comme celle-ci : « Ma nature propre est celle du diamant de la science du vide, » ou « de « la précieuse science du vide[1]; » et c'est cette maxime même qu'on doit prononcer, quand on a tracé le diagramme dit *de la vérité*. Chacun de ces diagrammes, celui du soleil, par exemple, et des autres Divinités, a sa formule philosophique correspondante; cette formule est toujours empruntée aux théories du nihilisme le plus absolu.

On le voit, toutes les idées sont mêlées dans cet ouvrage, qui indépendamment du nom d'auteur qu'il porte, appartient par son contenu même à l'époque où tous les éléments du Buddhisme étaient complétement développés. Ce qui y domine cependant, c'est la doctrine des Tantras, avec ses formules absurdes et ses monosyllabes inintelligibles. Il est difficile d'exprimer l'espèce de découragement qu'on éprouve à la lecture d'une telle composition. C'est quelque chose de triste que de voir des hommes graves proposer les syllabes et les mots les plus bizarres comme des moyens de salut et de perfection morale. Et quelle morale que celle de l'indifférence et d'un quiétisme si exagéré, que la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal, n'existe plus pour celui qui y est parvenu! Ce livre, en effet, conduit par degrés l'ascète à des énormités qui, j'en suis intimement convaincu, sont tout à fait étrangères au Buddhisme primitif. J'en citerai un seul exemple, emprunté au chapitre final, lequel traite de l'indifférence, à la pratique de laquelle doivent tendre tous les efforts de l'ascète. « Pour l'ascète, un en- « nemi ou lui-même, sa femme ou sa fille, sa mère ou une prostituée.... « tout cela est la même chose[2]! » La plume se refuse à transcrire des doctrines aussi misérables quant à la forme, qu'odieuses et dégradantes pour le fond. Au reste, tout dans cet ouvrage ne doit sans doute pas être attribué à Nâgârdjuna, car je trouve le nom de Çâkyamitra à la fin d'un chapitre[3]. Peut-être aussi ce dernier nom n'est-il qu'un titre de Nâgârdjuna. La lumière qu'un tel traité peut jeter sur les autres monuments de la littérature buddhique est, on le comprend, très-faible. Le seul renseignement que j'y trouve est une citation du Lalita vistara, avec son titre de *Mahâyâna sûtra*[4]. Quant au commentaire, qui est très-bref et qui ne s'étend pas à la totalité de l'ouvrage, il a pour auteur le Paṇḍita Parahita rakchita.

[1] *Pañtcha krama*, f. 4 *a*.
[2] *Ibid.* f. 33 *b*.
[3] *Pañtcha krama*, f. 26 *a*.
[4] *Ibid.* f. 23 *b*.

tions; je crois cependant utile d'en donner deux comme spécimen de la doctrine que le commentateur a surtout en vue d'appuyer. J'avertis seulement le lecteur que le manuscrit dont je me sers est extrêmement incorrect, et que j'ai été obligé d'omettre un mot, qui se trouve, il est vrai, dans une énumération de termes similaires et qui a probablement peu d'importance.

« Voici ce qui est dit dans le livre intitulé *Ratnatchûḍâ paripritchhâ*. Examinant la pensée (ou l'esprit, *tchitta*), il cherche à en reconnaître le tranchant[1]. D'où vient, se dit-il, l'origine de la pensée? Voici l'idée qu'il s'en fait : Quand il y a un support [extérieur], la pensée paraît. Mais quoi? le support est-il une chose, et la pensée une autre chose? Non, ce qui est le support, cela est la pensée même. Si au contraire autre chose était le support, autre chose la pensée, alors il y aurait double pensée : donc ce qui est le support est la pensée même. Mais comment l'homme peut-il voir la pensée avec sa pensée? La pensée ne voit pas la pensée. C'est, par exemple, comme une lame d'épée donnée qui ne peut trancher cette lame même; c'est comme l'extrémité d'un doigt donné qui ne peut toucher ce doigt même : de la même manière une pensée donnée ne peut voir cette pensée même. C'est ainsi qu'occupé de cette méditation d'une manière approfondie, il voit réellement dans la qualité qu'a la pensée de n'avoir pas de lieu où elle repose, de n'être ni interrompue ni permanente, de ne pas être absolue, de ne pas être sans cause, de ne pas être arrêtée par une cause occasionnelle[2].... il y voit, dis-je, le tranchant de la pensée, son caractère, sa condition; il voit la qualité qu'elle possède, de n'avoir pas de lieu où elle repose, d'être passagère, invisible, contenue en elle-même. C'est ainsi qu'il voit la réalité véritable, et il ne la supprime pas; il connaît réellement, il voit réellement le caractère spécial de la pensée. C'est là, ô fils de famille, le regard de la pensée sur la pensée, et non un acte de la présence de la mémoire[3]. »

J'ai cité ce passage, parce qu'il renferme deux des traits les plus caractéristiques de la psychologie buddhique. Le premier, c'est que la pensée ou l'esprit (car la faculté n'est pas ici distinguée du sujet), ne paraît qu'avec la

[1] Cette expression s'explique par la suite du texte; c'est une figure empruntée à la forme d'une épée dont la lame, comme le dit notre auteur, ne peut se trancher elle-même. Il emploie cette figure pour montrer que la pensée ne peut se voir elle-même.

[2] J'omets ici quelques syllabes illisibles.

[3] *Vinaya sûtra*, f. 18 *a*.

sensation et ne lui survit pas; l'autre, que l'esprit ne peut pas se saisir lui-même, et qu'en portant son regard sur lui, il n'en retire que la conviction de son impuissance à se voir autrement que comme passager et comme successif : deux thèses dont la seconde n'est qu'une conséquence de la première, et qui sont radicalement contraires aux opinions des Brâhmanes, pour lesquels la perpétuité du sujet pensant est un article de foi.

Le second morceau, qui est encore plus court, est emprunté à un Sûtra intitulé : *Ratnakûṭa sûtra.* Je le cite, parce qu'il donne une idée de la dialectique des Sûtras développés.

« La pensée ou l'esprit (*tchitta*), ô Kâçyapa, est prise comme l'objet à rechercher; ce qui n'est pas saisi [par les sens], n'est pas perçu; ce qui n'est pas perçu, n'est ni passé, ni futur, ni présent; ce qui n'est ni passé, ni futur, ni présent, n'a pas de nature propre; ce qui n'a pas de nature propre, n'a pas d'origine; ce qui n'a pas d'origine, n'a pas de destruction[1]. »

Cette argumentation repose tout entière sur la thèse que l'esprit ne se perçoit pas par l'observation directe et externe, la seule qu'admettent les Buddhistes. De là à conclure que l'esprit n'est pas, le chemin n'est ni long ni difficile. Au reste, la méthode et le point de vue philosophique du Buddhisme se laissent facilement reconnaître dans ce morceau ainsi que dans le précédent. Ce qui paraît surtout avoir frappé les Buddhistes, ce qui domine toute leur manière de philosopher, c'est le fait admis par eux que l'expérience ne donne jamais que des connaissances particulières, qu'elle ne fournit que le multiple, un multiple dispersé, si je puis m'exprimer ainsi, et des faits détachés les uns des autres, subjectivement et objectivement. La considération de ce principe a été décisive, à ce qu'il me paraît, sur l'ensemble de leur philosophie, et elle a exercé une influence profonde sur les notions qu'ils se sont faites des choses.

L'examen du Vinaya sûtra, ou plutôt du Madhyamika vrĭtti, commentaire du Vinaya sûtra, malgré l'intérêt qu'il offre pour l'étude de la métaphysique la plus développée du Buddhisme, ne fait encore connaître qu'imparfaitement, à cause de son extrême spécialité, tout l'avantage qu'on peut retirer de la lecture des commentateurs qui se sont livrés à l'explication soit des livres canoniques, soit des ouvrages composés par des auteurs modernes. Il faut, pour s'en former une idée, parcourir une compilation très-

[1] *Vinaya sûtra*, f. 11 *b*.

volumineuse, que j'ai citée plusieurs fois dans le cours de ces Mémoires, et qui renferme plus de détails sur la philosophie buddhique, qu'il ne me serait possible d'en exposer ici sans dépasser de beaucoup les limites du présent travail. Je veux parler de l'énorme volume intitulé *Dharma kôça vyâkhyâ*, que possède la Société Asiatique. Ce livre est, comme l'indique son titre, le commentaire d'un ouvrage plus ancien dont le titre est *Abhidharma kôça*, « Le trésor de la loi supérieure ou de la métaphysique, » et l'auteur, Vasubandhu. Cet ouvrage, qui se compose de quatre cent quatre-vingt-quatre feuillets, ou neuf cent soixante-huit pages in-folio, doit avoir joui d'une autorité considérable parmi les Religieux buddhistes; car il passe pour le résumé d'un grand nombre de gloses sur la métaphysique, et son auteur, Vasubandhu, y reçoit le titre fastueux de « Sage semblable à un second Buddha. » Le rédacteur du commentaire se nomme Yaçômitra; et le commentaire même a le titre de *Sphuṭârtha*, « Celui dont le sens est clair. »

Les observations les plus générales entre celles que m'a suggérées l'examen de ce volumineux traité, embrassent trois points principaux. Le premier concerne la rédaction et le système du commentateur; le second, les indications qu'il donne sur d'autres ouvrages, indépendamment du sujet qu'il traite; le troisième porte sur le sujet lui-même. En ce qui touche la rédaction et le système du commentateur, il faut reconnaître qu'il appartient à la bonne école des glossateurs indiens. Yaçômitra possédait certainement toutes les ressources de la langue sanscrite, et il en a fait un excellent usage pour l'explication du texte primitif. Sa glose est à la fois grammaticale et philosophique. Il suit, pour la grammaire, l'école de Pâṇini; et quant au système philosophique, il développe les opinions exposées ou seulement indiquées dans ceux des livres canoniques qu'on nomme *Sûtras*. De là vient la qualité de *Sâutrântika* ou philosophe de l'école des Sûtras, qu'il prend dans un grand nombre de passages. Sous ce rapport, les indications que renferme ce commentaire sont aussi nombreuses que variées, et on y rencontre presqu'à chaque page des fragments plus ou moins étendus de ces traités, dont plusieurs se retrouvent dans les volumes que nous possédons à Paris. L'examen d'un tel livre met à mes yeux l'authenticité des Sûtras à l'abri de toute contestation; et il rend à la littérature sacrée des Buddhistes un service du même genre que celui que les commentaires philosophiques des Brâhmanes rendent aux Védas, qu'ils citent à tout instant.

Yaçômitra admet la division des écritures buddhiques en trois grandes classes dont la réunion se nomme *Tripiṭaka,* « les trois corbeilles. » J'ai parlé plus haut de cette division, et j'ai également indiqué l'existence de la tradition relative aux quatre-vingt-quatre mille textes de la Loi, d'après un passage emprunté à l'ouvrage même que j'examine en ce moment[1]. Il expose d'une manière aussi détaillée qu'intéressante les sources diverses de l'Abhidharma, et fait voir que le travail qui a extrait de la prédication de Çâkyamuni tous les passages relatifs à la métaphysique, pour en former un corps spécialement distingué par le titre d'*Abhidharma,* remonte très-haut et est à peu près contemporain de Çâkyamuni, puisque plusieurs de ses premiers disciples passent pour avoir rassemblé sous une forme scientifique les principes de la haute philosophie[2]. J'ai cité plus haut, dans la section relative à la métaphysique, ce morceau, que je regarde comme très-important pour l'histoire littéraire des premiers temps du Buddhisme. Quoique les traités dont il nous donne les titres soient, quant à présent, tout à fait inconnus, j'ai cru qu'il était bon de les rapporter dans le chapitre cité tout à l'heure, parce que si jamais ils parviennent jusqu'en Europe, leur place sera marquée dans la série des ouvrages où l'on doit puiser la connaissance de la métaphysique du Buddhisme. Or il est permis de ne pas renoncer à l'espérance de les retrouver un jour, quand on pense à ce qu'il y a d'inattendu dans la découverte que M. Hodgson a faite sous nos yeux, de cette masse importante d'ouvrages dont personne avant lui ne soupçonnait l'existence, et quand on réfléchit à la richesse de quelques bibliothèques du Tibet, où suivant Csoma de Cörös se conservent des collections si considérables de livres sanscrits et tibétains. Mais ce qu'il importe en ce moment de constater, c'est le grand développement qu'avait pris l'étude de la métaphysique au temps de Çâkyamuni même; car parmi les auteurs des traités que cite le commentaire qui nous occupe, il y en a cinq, savoir Kâtyâyanî puttra, Çâriputtra, Mâudgalyâyana, Pûrṇa, Mahâkâuchṭhilya, qui figurent dans les Sûtras et dans les Avadânas, au nombre des premiers disciples de Çâkya. Les ouvrages de ces auteurs forment un ensemble de textes faisant autorité pour ceux des Buddhistes qui s'occupent exclusivement de l'Abhidharma. Mais cette autorité n'est pas tellement impérative, qu'il ne soit permis de remonter plus haut, c'est-à-dire de chercher les principes de la philosophie dans les Sûtras

[1] Ci-dessus, sect. I, p. 34. — [2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ,* f. 8 *a.*

eux-mêmes. Notre commentateur est de ce dernier sentiment, et c'est ce qui explique, ainsi que je l'indiquais tout à l'heure, le titre de *Sâutrântika,* ou de philosophe de l'école des Sûtras, qu'il prend chaque fois qu'il s'agit d'un point de doctrine important et controversé. Ces anciens Religieux décorés du titre d'*Ârya,* « respectables, » ou *Sthavira,* « vieillards, » sont en quelque sorte les apôtres et les premiers pères de l'église buddhique; mais leur autorité le cède à celle des livres inspirés, que la tradition fait remonter jusqu'à l'enseignement du Maître lui-même.

Il me serait impossible de relever, dans ce rapide examen, toutes les citations de Sûtras ou d'autres traités qui enrichissent le commentaire de Yaçômitra. Ces citations, quelquefois assez développées, d'autres fois très-brèves, ne prouveraient guère pour nous que la vaste lecture et l'orthodoxie de notre auteur. Je me contenterai d'ajouter aux extraits que je viens d'en faire, deux passages qui jettent du jour sur quelques parties de la collection buddhique en général. Dans l'un de ces passages le commentateur parle de Sûtras connus sous le titre d'*Artha vargîyas,* et qui font partie du Kchudraka[1]. Il est fort probable que ces Sûtras, à en juger d'après leur titre, traitent d'objets temporels, objets qui sont rangés par toutes les écoles de l'Inde sous le nom générique d'*Artha*. Cette conjecture est presque changée en certitude par ce fait, que le recueil nommé *Kchudraka,* qui est traduit dans la collection tibétaine du Kah-gyur, et qui y forme une section spéciale intitulée *Vinaya kchudraka vastu,* « Petits détails sur la discipline religieuse, » traite, entre autres sujets, des coutumes et usages des peuples de l'Inde centrale[2]. Il serait fort intéressant pour nous de posséder un traité de ce genre, si toutefois le contenu répond exactement à la description qu'en donne Csoma. Mais le titre seul qu'il porte nous fournit une donnée dont je ne pourrai faire sentir toute l'importance que quand je comparerai la collection des livres pâlis de Ceylan à celle des livres sanscrits du Nord. Qu'il me suffise en ce moment de dire que les Singhalais possèdent également le Kchudraka, qu'ils connaissent sous le titre pâli de *Khuddaka*.

Le second passage que je désire signaler à l'attention du lecteur, est relatif à des songes qui apparurent, dit-on, à un certain roi Krïkin, songes que Çâkyamuni explique comme des présages des destinées futures de sa

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ,* f. 28 *a.* — [2] Csoma, *Analys. of the Dul-va,* dans *Asiat. Researches,* t. XX, p. 85 et 86.

religion. Le commentateur, avant de rappeler ces songes, annonce qu'on en trouve l'exposé dans le Vinaya. Le hasard me les a fait découvrir exactement tels que Yaçômitra les rapporte dans le manuscrit du Sumâgadhâ avadâna, c'est-à-dire dans l'histoire de la belle Mâgadhienne. Cette légende que j'ai traduite d'après le texte sanscrit, à cause des détails curieux qu'elle donne sur les premiers disciples de Çâkyamuni, se trouve également dans la collection tibétaine, d'où je l'ai extraite et comparée mot pour mot avec l'original sanscrit[1]. Mais la version tibétaine, au lieu de placer cette légende dans la section du Vinaya ou de la Discipline, la range dans la catégorie des Sûtras. Si notre commentateur ne s'est pas trompé en écrivant *Vinaya* au lieu de *Sûtra*, il sera constaté, au moins pour cette légende, que les compilateurs du Kah-gyur n'ont pas suivi très-exactement la classification népâlaise. Au reste, celle du Kah-gyur lui-même n'est pas absolument rigoureuse; car on trouve dans la classe de la Discipline, des légendes qui ont plus spécialement trait à la morale ou à la philosophie, et qui à ce titre eussent dû plutôt prendre place parmi les Sûtras. Ce que je puis toujours conclure de ce rapprochement, c'est que je n'ai pas eu tort, en analysant la classe des Sûtras et celle du Vinaya, de dire que les limites n'en étaient pas très-rigoureusement marquées; et ce fait s'ajoute à ceux que j'ai allégués dans ma description de la collection du Népâl, pour prouver que des légendes que les Tibétains placent dans le Vinaya, prenaient place, chez les Népâlais, dans la catégorie des Sûtras.

Outre les anciens noms d'auteurs auxquels j'ai fait allusion plus haut, le commentaire de l'Abhidharma kôça en cite d'autres, les uns anciens aussi, les autres vraisemblablement plus modernes. Je remarque, entre autres, le Sthavira Açvadjit, qui figure d'ordinaire dans les énumérations des Auditeurs de Çâkya qui ouvrent généralement les Sûtras du Népâl[2]; je suppose que ce sage est le contemporain de Çâkya. Je remarque encore le Sthavira Dharma trâta[3] et le Sthavira Buddha dêva[4]. On retrouve plus fréquemment les noms des Âtchâryas ou maîtres, Guṇamati et Vasumitra son disciple[5], lesquels ont commenté l'Abhidharma kôça qu'il explique lui-même, ceux de l'Âtchârya

[1] *Bkah-hgyur*, sect. *Mdo*, vol. *ha* (XXIX), p. 430. Je publierai peut-être ce travail dans une autre occasion.

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 107 *b*.

[3] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 32 *a*.

[4] *Ibid.* f. 475 *b* de mon manuscrit.

[5] *Ibid.* f. 5 *a*, 93 *b*, 119 *a*, 147 *b*, 153 *a*, 193 *b*, 338 *b*.

Saṁgha bhadra[1], de Bhadanta Çrîlâbha[2], probablement le même que l'Ârya Çrîlâbha[3], de Bhadanta Râma[4], de Râma[5], de Bhadanta Dharma trâta[6], de l'Ârya Dharma gupta[7], qui n'est peut-être que le précédent, de l'Âtchârya Manôratha[8], de Bhadanta Gôchaka[9]. Trouvant dans le texte de son auteur le nom de *Bhadanta*, qui signifie en général un Buddhiste, mais qui désigne en particulier un maître respectable[10], il se livre, pour déterminer quel est ce Bhadanta, à une discussion que je crois utile de traduire, pour faire connaître, par un court exemple, la manière de commenter de notre auteur.

« Bhadanta, dit le texte; c'est un certain Sthavira de l'école des Sûtras, ou c'est son nom même. Mais Bhagavad viçêcha a prétendu que ce titre désignait le Sthavira Dharma trâta. A cela nous répondrons à notre tour : Le Sthavira Dharma trâta soutient l'existence des choses passées et des choses futures; il n'est ni de l'école des Sûtras, ni de celle des Similitudes. Et cependant le texte dira plus tard : Le respectable Dharma trâta croit à la diversité des existences, puisqu'il a dit : « Pour l'être qui transmigre dans les trois voies « du temps, il y a diversité d'existence, et non diversité de substance. » Or le personnage qui est appelé du titre de *Bhadanta*, est présenté par l'école de la Vibhâchâ comme se rattachant aux opinions des Sâutrântikas, ainsi qu'on le voit dans divers passages tels que le suivant : Le respectable a dit, etc. J'ajoute que le respectable Dharma trâta est cité par son nom dans des passages comme celui-ci : « Le respectable Dharma trâta a dit. » Tout cela prouve qu'ici, par *Bhadanta*, le texte veut désigner un personnage de l'école des Sûtras autre que Dharma trâta; il désigne ainsi quelque Sthavira, ou quelque Religieux [dont le nom n'est pas donné[11]]. »

Parmi les Religieux cités dans la discussion précédente, il en est un dont le nom me suggère une remarque dont l'application peut devenir de quelque intérêt; c'est Vasumitra, le célèbre commentateur de l'Abhidharma kôça.

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 22 *a*, 30 *b*, 99 *b*, 154 *a*, 163 *b*, 164 *b*, 190 *a*, 318 *b*, 345 *a*, 351 *a*, 352 *b*, 391 *b*, 448 *b*, 462 *a*.

[2] *Ibid.* f. 44 *b* et 88 *b*.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.* f. 327 *b*, 328 *a*, 409 *b*.

[5] *Ibid.* f. 209 *b*, 210 *a*, 213 *b*, 216 *a*, 218 *b*, 221 *a*, 222 *b*.

[6] *Ibid.* f. 219 *b*.

[7] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 375 *b*.

[8] *Ibid.* f. 209 *a*.

[9] *Ibid.* f. 119 *a*.

[10] C'est, pour le dire en passant, de ce titre qui est presque spécial au sanscrit buddhique, que dérive le titre pâli de *bhanta* qu'on adresse d'ordinaire aux Religieux.

[11] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 32 *a*; et man. Soc. Asiat. f. 36 *b*.

Les Mongols, au rapport de M. Schmidt, connaissent un *Vischumitra* contemporain de Kanichka, roi du Kachemire, qu'ils placent trois cents ans après l'entrée du Buddha dans le Nirvâṇa; et ils en font le chef du troisième et dernier concile, qui, selon la tradition du Nord, s'occupa du soin de rédiger les écritures sacrées, et qui admit dans le canon religieux les Dhâraṇîs ou formules magiques[1]. Klaproth, qui ne pardonne guère de semblables peccadilles quand il les découvre chez les autres, remplace le *Vischumitra* de M. Schmidt par *Vichṇumitra,* sans avertir si *Vichṇumitra* est la vraie leçon des textes mongols[2]. L'orthographe que préfère Klaproth a l'avantage de donner un nom régulier, tandis que celle de *Vischumitra* est manifestement corrompue. Mais les transcriptions mongoles sont si négligemment exécutées, que *Vischumitra* pourrait bien n'être qu'une mauvaise orthographe du nom de *Vasumitra.* Si cette supposition venait à se vérifier, l'époque du Religieux Vasumitra se rattacherait à l'un des plus grands événements de l'histoire du Buddhisme; c'est un point sur lequel je compte revenir dans mon esquisse historique.

Je rencontre en outre deux ou trois titres d'ouvrages dont les auteurs ne sont pas indiqués, comme le *Pañtcha skandhaka*[3] et le *Nirgrantha çâstra*[4]. Le premier est certainement un livre buddhique, mais le second est très-probablement un ouvrage étranger à la croyance du Buddha, car je trouve dans la légende de Sumâgadhâ avadâna, le titre de *Nirgrantha* employé avec le sens qu'il a en sanscrit, pour désigner un Brâhmane mendiant. Ce n'est pas le seul ouvrage opposé au Buddhisme que notre auteur rappelle; ainsi il fait en un endroit allusion au Çatarudrîya, qu'il dit être l'œuvre de Vyâsa[5]. Ce Çatarudrîya est probablement l'hymne des cent Rudras, morceau védique qui figure au nombre des Upanichads, et qui fait partie de la collection traduite du persan par Anquetil du Perron[6]. Notre commentateur parle de plusieurs sectes indiennes qui paraissent avoir existé de son temps, comme les Pâṇḍaras, les Pâçupatas, les Kâpâlikas[7]. Il réfute fréquemment les Vâiçêchikas, nom qui désigne sans doute les philosophes atomistes de l'école Sâm̃khya, qui reconnaissent Kaṇâda pour leur fondateur.

[1] Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 17 et 315.

[2] *Foe koue ki*, p. 248.

[3] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 224 *a.*

[4] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 192 *a.*

[5] *Ibid.* f. 172 *a.*

[6] *Oupnek'hat*, t. II, p. 171 sqq.

[7] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 217 *a* et *b.*

Il admet qu'il existe parmi les Buddhistes une assez grande variété d'opinions sur plusieurs points, et il lui arrive quelquefois de noter diverses thèses sur lesquelles s'accordent toutes les écoles, comme par exemple, quand il dit que l'Hêmanta, l'hiver (novembre, décembre), est la première des saisons pour tous les Buddhistes[1]. Ceux qu'il cite le plus souvent soit pour les réfuter, soit seulement pour constater des divergences de sentiment, sont les Buddhistes du Kachemire, ceux de Ceylan et les Vâtsîputtrîyas. Les Kâçmîras sont nommés en plus d'un endroit[2]; l'auteur les appelle des étrangers[3]; et réfutant dans un passage des philosophes qu'il dit modernes, il les représente comme récemment sortis du Kachemire[4]; il est vrai que l'expression dont il se sert : *pâçtchâtyâḥ paçtchâdbhavâḥ*, peut mieux encore signifier *occidentaux*. Quelque sens qu'on choisisse, il est permis de conclure de ce terme que l'ouvrage que nous examinons a été composé dans l'Inde : la dernière version ferait supposer que notre auteur a écrit dans une province située à l'orient du Kachemire. Je crois reconnaître aussi les Buddhistes de Ceylan dans les Tâmraparṇîyas ou habitants de Tâmraparṇa, la Taprobane des anciens, qui sont cités dans un passage où notre commentateur s'exprime ainsi : « Les Tâmraparṇîyas font de la substance du « cœur (*Hrĭdaya*), l'asile de la connaissance et de l'intellect, *Manas*[5]. » Ailleurs il se sert de cette expression remarquable : « Le texte dit *dans tous les autres « livres*, cela veut dire les livres des Tâmraparṇîyas et autres[6]; » d'où je conclus que les recueils (*Nikâyas*) de Ceylan étaient connus des Buddhistes du Nord, et qu'ils avaient assez d'importance à leurs yeux pour être cités les premiers, lorsqu'il s'agissait de désigner collectivement les ouvrages buddhiques autres que ceux dont l'autorité était admise dans l'Inde.

Quant aux Vâtsîputtrîyas, qui se représentent souvent dans cet ouvrage, et qui y sont d'ordinaire réfutés, c'est un nom aussi intéressant pour l'histoire du Buddhisme que ceux que j'ai cités précédemment. Je ne doute pas que ce ne soient les Religieux formant la troisième subdivision de l'école qui reconnaissait primitivement Upâli pour son fondateur[7]. Ce sont sans

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 241 *b*.

[2] *Ibid.* f. 61 *b*, 121 *a*, 469 *a* de mon man.

[3] *Ibid.* f. 95 *a* de mon manuscrit.

[4] *Ibid.* f. 115 *a* de mon manuscrit, *pâçtchâtyâḥ Kaçmîra maṇḍalât paçtchâdbhavâḥ*.

[5] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 28 *b* de mon manuscrit; f. 32 *b*, man. Soc. Asiat.

[6] *Ibid.* f. 474 *a* de mon manuscrit.

[7] Csoma, *Notices on the life of Shakya*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, 298.

contredit les mêmes que les sectaires nommés par les Chinois *Pho thso fou lo*, et sur lesquels Klaproth a inséré dans le Foĕ koue ki une note malheureusement peu claire[1]. Ce nom, suivant les Chinois, signifie *veau* et est devenu celui d'une famille; cela est parfaitement exact, et le patronymique *Vâtsîputtrîya* a bien réellement pour origine le mot *vatsa* (veau). Klaproth fait de ce titre une classe de livres où l'on soutient l'existence du moi, contrairement à l'opinion du plus grand nombre des écoles buddhiques. Au reste, le commentateur de l'Abhidharma kôça parle des Vâtsîputtrîyas comme de personnages parfaitement connus de son temps[2]. Il en est même un où il semble les assimiler en partie aux Madhyamikas, c'est-à-dire aux philosophes qui suivent le système Madhyamika, lequel doit son origine à Nâgârdjuna. Dans le passage auquel je fais allusion, après avoir parlé d'une opinion attribuée à quelques Vâtsîputtrîyas, il ajoute : « Cela signifie ceux qui ont « les idées des Madhyamikas[3]. » Il y avait donc des Vâtsîputtrîyas qui suivaient l'école des Madhyamikas.

Au reste, nous n'avons pas besoin de ce passage pour nous convaincre que notre auteur connaissait Nâgârdjuna, car c'est manifestement lui qu'il désigne sous le nom du Sthavira Nâgasêna dont il critique durement l'opinion en un endroit[4]. Nous verrons, en parlant de la collection singhalaise, que Nâgasêna est célèbre chez les Buddhistes du Sud; et Benfey a déjà conjecturé justement, sans avoir sous les yeux l'ouvrage qui nous occupe, que le Nâgasêna, qui suivant les Buddhistes singhalais convertit le roi de Sagala, est le même que le Nâgârdjuna des Buddhistes du Nord[5]. Il y a d'ailleurs une raison décisive de croire que Yaçômitra n'a pu ignorer l'existence de

[1] *Foe koue ki*, p. 326.

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 56 *b*, 311 *b*, 470 *b*, 471 *a*, 476 *b*, 477 *a* de mon manuscrit.

[3] *Ibid.* f. 477 *a* de mon manuscrit.

[4] *Ibid.* f. 475 *b* de mon manuscrit.

[5] *Indien*, p. 85, extrait de l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber. C'est probablement notre Nâgârdjuna dont les Chinois ou leurs interprètes transcrivent ainsi le nom, *Nâga Kochuna*. Ce sage aurait paru 800 ans après le Nirvâṇa de Çâkyamuni, et un de ses disciples aurait composé le livre intitulé *Pe lun* ou les cent discours. (A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 159.) Ailleurs ce sage est appelé *Bôdhisattva*. (*Ibid.* p. 162 et 177.) Ce nom de *Nâga Kochuna* offre certainement une assez grande ressemblance avec celui de *Nâgârdjuna*, et les cent discours paraissent rappeler la collection de la Çatasahasrikâ. Ce qui est également digne de remarque, c'est la date de 800 ans après Câkya, que les Chinois assignent à la venue de ce sage. J'en conclus, comme j'essayerai de le montrer dans mon esquisse historique, que les Buddhistes chinois qui ont adopté cette date, ont voulu concilier ce qu'ils savaient de

Nâgârdjuna; c'est qu'il parle en plus d'un endroit du système Madhyamika, qui, selon le commentateur du Vinaya sûtra, doit son origine à Nâgârdjuna. Nous conclurons encore de tout ceci que notre auteur est plus moderne que ce grand philosophe, c'est-à-dire qu'il est venu après tous les événements qui ont eu de l'influence sur les destinées du Buddhisme septentrional. Son travail, il est vrai, porte assez peu de traces de ces événements, entre lesquels il ne cite, à ma connaissance, que le troisième des conciles où furent soumises à une révision nouvelle les écritures buddhiques [1].

Ces indications ne sont pas encore suffisantes pour nous permettre de fixer avec précision l'âge et la patrie de Yaçômitra; mais il faut convenir aussi que le sujet purement philosophique auquel est consacré son ouvrage, n'est pas de ceux où les faits historiques viennent d'ordinaire se placer. Ce sujet même n'y est pas facile à suivre à cause de la forme du commentaire, qui prend isolément chaque mot du texte, et le développe ou le noie dans une glose d'ordinaire très-étendue. Il n'est que très-rarement possible de distinguer le texte d'avec ces commentaires au milieu desquels il est perdu. L'ouvrage de Vasubandhu, que se propose d'expliquer Yaçômitra, est lui-même une composition rédigée sur des Sûtras antérieurs. Cette composition n'est vraisemblablement qu'un commentaire; du moins c'est ce qu'il serait permis de conclure des paroles de Yaçômitra, le dernier commentateur, qui s'exprime ainsi : « Beaucoup de Sûtras sont omis parce que l'exposition du « texte est perdue; le maître ici n'a pas fait de commentaire [2]. » Le *maître* n'est sans doute autre que Vasubandhu, auteur de l'Abhidharma kôça; et ce passage, s'il doit être entendu comme je propose de le faire, nous donne sur la nature et la forme du traité de Vasubandhu, des lumières qu'il est bien difficile de trouver dans les autres parties de la glose de Yaçômitra.

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage est une compilation de textes et d'interprétations philosophiques. L'auteur y traite des caractères généraux des êtres, des conditions ou des lois, car le mot *Dharma* signifie toutes ces choses;

l'époque réelle de Nâga Kochuna, avec la date qu'ils avaient précédemment admise pour l'époque de Çâkyamuni.

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 197 *a* de mon man. Le texte désigne ce concile par le nom même que donnent à ces sortes d'assemblées les Buddhistes du Sud: *Tritîyam dharma saṁgîtim anupraviçya;* mais rien ne nous indique la date de ce concile, et l'on ne sait pas si l'auteur veut désigner celui que les Buddhistes singhalais placent 218 ans après Çâkya, ou celui des Buddhistes du Nord, 400 ans depuis la mort du Maître.

[2] *Ibid.* f. 157 *a* de mon manuscrit.

des qualités sensibles, des sens, des éléments, de la sensation et de la connaissance; de la succession des effets et des causes; de l'affection, de la haine, de l'erreur, et des autres modifications morales du sujêt; de la naissance de l'homme, de la destinée, du fruit des œuvres, du passage de l'homme dans les diverses voies de l'existence; des divers degrés de vertu et d'intelligence auxquels l'homme peut atteindre en ce monde; de l'action des organes des sens dans le fait de la connaissance, et des conditions qui arrêtent ou favorisent cette action; de l'homme et de la femme considérés sous le rapport physique; des passions, et de la nécessité de les dompter; du plaisir et de la peine, de la nécessité de s'en affranchir pour parvenir au Nirvâṇa, c'est-à-dire à la perfection du repos absolu; des conditions de l'existence humaine et des fonctions des organes; de la *Pravrĭtti* (l'action) et de la *Nirvrĭtti* (le repos); des degrés divers de l'humanité quant à l'instruction, et de la perfection relative des sens de l'homme; des facultés surnaturelles; du passage des intelligences supérieures dans les divers degrés de l'existence; des Dêvas et des nombreuses classes dans lesquelles on les divise, des Enfers et des mondes. Ces sujets, dont aucun n'est examiné d'une manière suivie, encore moins dogmatique, sont entremêlés les uns aux autres, et la même matière se représente en plusieurs endroits de l'ouvrage. La doctrine en appartient manifestement à l'école la plus ancienne du Buddhisme, c'est-à-dire à l'école athée. Je trouve sur la question de l'existence de Dieu un passage très-frappant, qui ne laisse aucun doute sur la tendance de cet ouvrage, ou au moins sur les idées du dernier commentateur. J'ai cru que ce passage méritait d'être traduit comme spécimen de la méthode que suit Yaçômitra, quand ses devoirs de commentateur lui laissent assez de loisir pour parler en son propre nom.

« Les êtres ne sont créés ni par Dieu (*Îçvara*), ni par l'Esprit (*Purucha*), ni par la Matière (*Pradhâna*). Si, en effet, Dieu était la cause unique, que ce Dieu fût Mahâdêva, Vâsudêva, ou tout autre principe, comme l'Esprit ou la Matière, il faudrait, par le seul fait de l'existence de cette cause, que le monde eût été créé dans sa totalité, d'une seule fois; car on ne peut admettre que la cause soit sans que son effet existe. Mais on voit les êtres venir au monde successivement, les uns d'une matrice, les autres d'un bourgeon; de là on doit conclure qu'il y a une succession de causes, et que Dieu n'est pas la cause unique. Mais, objecte-t-on, cette variété de causes

est l'effet de la volonté de Dieu, qui a dit : Que tel être naisse maintenant, de manière que tel autre naisse ensuite; c'est ainsi que s'explique la succession des êtres, et qu'il est prouvé que Dieu en est la cause. A cela on répond qu'admettre plusieurs actes de volonté en Dieu, c'est admettre plusieurs causes; et que c'est détruire la première thèse, celle qu'il n'y a qu'une seule cause. Il y a plus : cette pluralité de causes ne peut avoir été produite qu'en une fois, puisque Dieu, source des actes distincts de volonté qui ont produit cette variété de causes, est unique et indivisible. Ici encore reparaît l'objection faite tout à l'heure, savoir, qu'il faudrait admettre que le monde a été créé en une fois. Mais les fils de Çâkya tiennent pour cette maxime, que la révolution du monde n'a pas de commencement [1]. »

Ce passage est remarquable sous plusieurs rapports, et il suffit du plus rapide examen pour reconnaître combien la théorie qu'il exprime est éloignée du naturalisme panthéistique des principales écoles brâhmaniques; mais les conséquences qu'on en peut tirer pour l'histoire du Buddhisme même doivent surtout nous occuper. Il est évident que l'ouvrage auquel ce passage est emprunté appartient au plus ancien des systèmes philosophiques des Buddhistes, à celui qui reproduit de la manière la plus fidèle les premières tentatives faites par la spéculation pour régulariser les éléments purement métaphysiques de cette croyance; et quant au commentaire de cet ouvrage, je le crois antérieur aux quatre grandes sectes qui se partagent aujourd'hui les philosophes du Népâl. Je tire cette conséquence de ce que Yaçômitra ne les cite pas une seule fois par leur nom. L'absence du titre d'*Âiçvarika* (déiste) me paraît concluante, surtout après le passage qu'on vient de lire touchant la question de l'existence de Dieu. Dira-t-on que si l'auteur ne fait aucune allusion à l'Âdibuddha des Âiçvarikas, il est possible d'expliquer son silence, en admettant qu'exclusivement occupé du système qu'il avait adopté, il n'a pas l'occasion de traiter d'une théorie qui n'est pas la sienne? Cette explication serait à mon sens insuffisante, et je suis persuadé que le système d'un Âdibuddha n'eût pu exister du temps de Yaçômitra, sans qu'il en eût parlé dans son commentaire. Si donc voulant combattre la croyance à l'existence de Dieu, il n'a cité que le Mahâdêva des Çivaïtes, le Vâsudêva des Vichṇuvites, l'Esprit ou la Matière de l'école Sâm̃khya, c'est qu'il n'a pas trouvé dans le Buddhisme même la croyance à

[1] *Abhidharma kôça vyâkhyâ*, f. 171 *a* de mon manuscrit.

l'existence de Dieu, qu'il était cependant de l'intérêt de son système de réfuter là où il la rencontrait. Ces considérations me portent à penser que l'ouvrage de Vasumitra, avec le commentaire de Yaçômitra qui l'accompagne, sont l'un et l'autre antérieurs à l'époque où s'est établie dans le Buddhisme la croyance à un Dieu suprême, croyance que Csoma ne fait pas remonter plus haut que la fin du x[e] siècle de notre ère. D'un autre côté, comme notre auteur cite l'école des Yôgâtchâras, dont le fondateur Ârya saṃgha vivait, suivant les Tibétains, du vi[e] au vii[e] siècle de notre ère, notre commentateur est nécessairement postérieur à ce dernier personnage, et nous devons placer sa glose entre le vi[e] et le x[e] siècle de notre ère, vers la fin du moyen âge de la littérature buddhique.

SECTION VII.

HISTOIRE DE LA COLLECTION DU NÉPAL.

L'histoire de la collection sacrée du Népâl n'est écrite dans aucun des livres dont cette collection se compose; et cela n'a pas droit de surprendre, si l'on n'examine que ceux de ces livres qui passent pour inspirés, c'est-à-dire pour émanés de la prédication de Çâkyamuni. En effet, de deux choses l'une : ou ces livres sont en réalité contemporains de Çâkya, et alors les renseignements historiques que nous devons espérer d'y trouver ne peuvent porter que sur ces deux points, la date même des livres, si elle est donnée, et l'indication de quelques événements contemporains de la rédaction; ou bien ces livres ont été composés longtemps après Çâkya et attribués par la foi populaire au fondateur du Buddhisme, et alors il est facile de comprendre qu'on en ait soigneusement exclu tous les indices qui pouvaient trahir leur origine moderne. Mais comme la collection du Népâl renferme d'autres ouvrages que des livres inspirés; comme on y trouve, par exemple, des traités composés par des auteurs dont les noms sont célèbres, il est permis de regretter qu'un de ces écrivains n'ait pas composé une histoire des livres buddhiques, histoire pour laquelle la tradition et la connaissance de ces livres mêmes eût fourni à un Buddhiste des matériaux qu'il nous sera peut-être à jamais impossible de rassembler.

Est-il donc vrai de dire, avec M. Wilson, que l'histoire soit plus étrangère encore, si cela est possible, aux livres des Buddhistes qu'à ceux des Brâhmanes[1]? Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail une question dont l'examen trouvera naturellement sa place dans l'esquisse historique du Buddhisme; je dois m'en tenir ici à ce qui touche spécialement à la collection sacrée du Népâl, telle que nous l'a fait connaître M. Hodgson. Or tout en admettant que cette collection ne peut se vanter de posséder un ouvrage aussi réellement historique que le Mahâvam̃sa des Buddhistes singhalais, ou le Râdja taram̃ginî des Brâhmanes kachmiriens, il n'en est pas moins vrai de dire que les livres buddhiques du Nord renferment encore plus d'histoire, ou d'une manière plus générale, peuvent mieux servir à l'histoire du Buddhisme que ceux des Brâhmanes ne font pour celle du Brâhmanisme. N'est-ce pas déjà pour ces livres un avantage que d'être aussi décidément postérieurs qu'ils le sont à l'établissement définitif de la société indienne et au développement de la littérature sacrée des Brâhmanes? N'avons-nous pas vu plus haut, en analysant les Sûtras, combien ces ouvrages renferment d'allusions à l'état de la société brâhmanique, à la littérature sacrée, enfin aux hommes au milieu desquels ils ont été prêchés ou rédigés? C'est même ce qui distingue en général les compositions religieuses des Buddhistes de celles des Brâhmanes. Tandis que celles-ci ne descendent jamais du ciel et qu'elles restent constamment dans les vagues régions de la mythologie, où le lecteur ne saisit que des formes vaines qu'il ne lui est pas plus possible de fixer dans le temps que dans l'espace, les livres sacrés des Buddhistes nous présentent d'ordinaire une suite d'événements tout à fait humains, un Kchattriya qui se fait ascète, qui lutte avec les Brâhmanes, qui instruit et convertit des rois dont ces livres nous ont conservé les noms[2]. Les seuls monuments brâhmaniques qui puissent lutter sous ce rapport avec les livres des Buddhistes sont les portions les plus authentiques des épopées anciennes, les drames et quelques recueils de contes[3].

[1] *Abstract of the contents of the Dal-va*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 6.

[2] Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenland.* t. IV, p. 503 et 504.

[3] Je fais allusion ici au recueil intitulé *Kathâ saritsâgara*, dont on doit la publication aux soins de M. H. Brockhaus. Plusieurs des contes que renferme ce recueil offrent des analogies frappantes avec quelques-unes de nos légendes. Je signalerai, entre autres, celle d'Udâyana, dont la capitale était Kâuçambhî. La tradition buddhique le fait contemporain de Çâkyamuni. Je reviendrai, dans l'esquisse historique, sur ce synchronisme intéressant.

Pour que les indications diverses qui se présentent dans les livres du Népâl avec le caractère frappant de la réalité deviennent de l'histoire véritable, il suffit que quelques-uns des personnages cités dans les livres buddhiques soient connus d'ailleurs, et que l'époque où ils ont vécu soit déterminée par des moyens indépendants de ces livres eux-mêmes. Où faut-il en effet chercher les points auxquels les rédacteurs des ouvrages buddhiques auraient dû rattacher les événements dont ils nous ont conservé le souvenir, si ce n'est dans l'histoire générale de l'Inde? Mais si cette histoire n'existait pas encore de leur temps, peut-on leur reprocher de la connaître moins bien que ceux qui auraient dû la faire? Loin donc d'accuser les Buddhistes d'être plus étrangers à toute notion d'histoire véritable que les Brâhmanes eux-mêmes, il faut dire que s'il n'y a pas d'histoire positive dans leurs livres, c'est qu'il n'y en avait pas dans ceux de leurs adversaires; car s'il en eût existé dans l'Inde un corps un peu développé, au temps où parut le Buddhisme, l'esprit positif de cette doctrine, son matérialisme et sa vulgarité même qui sont ici des qualités, sa position comme réforme d'un ordre de choses antérieur, toutes ces circonstances en un mot eussent engagé les rédacteurs des textes sacrés à donner toute la précision désirable aux faits dont ils croyaient utile de conserver la mémoire.

Je me persuade donc qu'en notant avec soin les noms des rois qui assistaient à l'enseignement de Çâkya, et ceux des Brâhmanes qui lui résistèrent ou qui se firent ses disciples, en rappelant les lieux où il naquit et où il vécut, et en fixant avec une précision remarquable le théâtre de ses prédications, les rédacteurs des livres sacrés ont obéi à un instinct historique qu'on chercherait vainement dans les compositions des Brâhmanes, où les Dieux tiennent tant de place que l'homme et son histoire y disparaissent complétement. Enfin il y a un fait décisif et tout à l'avantage de la littérature buddhique, c'est que l'histoire de l'Inde ne commence à s'éclaircir qu'à l'époque de Çâkyamuni. A partir de ce sage, l'Inde centrale se couvre de monuments et d'inscriptions véritablement historiques; on voit s'établir de précieux synchronismes entre ce pays et l'histoire des peuples occidentaux; les livres buddhiques enfin s'enrichissent de détails et d'indications d'un caractère réellement positif, qui sont encore les plus intéressants de ceux que nous possédons sur l'état de l'Inde depuis le VIe siècle environ avant notre ère. J'ajoute que, quoique fondée sur l'étude personnelle des

livres buddhiques, l'appréciation que j'en fais ici ne m'est pas particulière: Benfey date de l'époque de Çâkya l'histoire de l'Inde; et Lassen, dans ses recherches sur les antiquités de ce pays, prend également cette époque pour le point de départ assuré de tous les travaux relatifs à l'histoire de l'Inde dans les temps antérieurs et postérieurs au dernier Buddha[1].

Les remarques précédentes n'ont pas seulement pour objet de placer les livres buddhiques sous leur vrai jour; elles sont encore destinées à expliquer pourquoi il n'y faut pas chercher l'histoire de la collection dont ils font partie. On y trouvera, comme je l'ai prouvé par l'analyse des Sûtras, le tableau de la société indienne au temps où véçut Çâkyamuni, et outre ces notions générales, l'indication précise des personnages dont sa prédication le rapprocha. Ce sont là des données précieuses dont je tâcherai de faire usage pour mon esquisse historique du Buddhisme indien. Mais elles ne nous apprennent rien sur la date des livres où nous les rencontrons, puisque ces livres peuvent avoir été rédigés bien longtemps après les événements qu'ils rapportent. Les seuls secours que nous possédions pour étudier l'histoire des livres sacrés du Népâl, sont les renseignements que nous a transmis la tradition, et ceux que nous fournit l'examen approfondi de ces livres mêmes. C'est à cette double source que sont puisés les faits dont je vais présenter le tableau abrégé dans cette section, la dernière qui soit consacrée à l'étude de la collection buddhique du Nord.

J'entends ici par tradition non-seulement l'ensemble des opinions et des faits que M. Hodgson a recueillis au Népâl, dans ses conversations avec des Buddhistes instruits, ou dans l'étude qu'il a faite de leurs livres, mais les opinions et les faits qui sont reconnus par les Buddhistes du Nord en général, et en particulier par les Tibétains. J'ai déjà dit comment je me croyais autorisé à invoquer le témoignage des Tibétains, toutes les fois qu'il s'agit du Buddhisme septentrional, quoique les ouvrages qui font autorité chez ce peuple ne soient que des traductions de textes sanscrits, et que ces traductions ne soient pas antérieures au VII[e] siècle de notre ère. Je me contente d'ajouter ici que cette date du VII[e] siècle est la dernière limite à laquelle s'arrête, dans les temps modernes, l'histoire de la collection sacrée des

[1] Benfey, *Götting. gelehrt. Anzeig.* Mai 1841, p. 746 sqq. et surtout p. 748 et 749. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 471. On ne peut trop étudier les excellentes remarques de ce dernier auteur; j'y reviendrai dans mon esquisse historique du Buddhisme indien.

Buddhistes septentrionaux. Cette limite n'est pas absolument rigoureuse, puisque toutes les traductions qui ont pris place dans la bibliothèque tibétaine du Kah-gyur, ont été exécutées, au rapport de Csoma de Cōrōs, entre le VIIe et le IXe siècle de notre ère, et que le travail de l'interprétation s'est continué plus tard encore. Mais quelque flottante qu'elle soit, elle assure à la partie la plus importante de la collection népâlaise quelques siècles d'existence de plus qu'on ne serait peut-être tenté de lui en accorder, à ne considérer que la date de l'année 1822, où M. Hodgson l'a découverte dans la vallée du Népâl. Qui sait si quelqu'un de ces critiques, qui pour juger de l'histoire d'un peuple, se croient dispensés de connaître sa langue et sa littérature, n'aurait pas fini, après de longues méditations, par se convaincre que la collection buddhique du Népâl a été fabriquée à petit bruit, au commencement du XIXe siècle, à l'effet de mettre le comble à la fraude qui avait si bien réussi aux Brâhmanes, lorsque peu de temps auparavant ils s'étaient fait une littérature, afin de tromper les Anglais qu'ils voyaient venir, et surtout d'induire à mal les gouvernements européens qui ont la naïveté de payer quelques savants pour enseigner des langues qu'on n'a jamais parlées, et des littératures que personne n'a écrites?

A la fin de la section du Vinaya ou de la Discipline, qui ouvre la collection du Kah-gyur, on trouve des détails d'un grand intérêt sur le fait si important dans la question qui nous occupe, de la rédaction des livres dépositaires de l'enseignement de Çâkya. Ces détails manifestement conservés par la tradition, nous apprennent qu'il y eut, à trois époques diverses, trois rédactions successives des écritures buddhiques, rédactions faites par des Religieux rassemblés en concile, et investis, à ce qu'il semble, par l'assentiment public, de l'autorité nécessaire pour cette œuvre capitale. La première rédaction eut lieu immédiatement après la mort de Çâkyamuni, non loin de Râdjagrĭha, par les soins de cinq cents Religieux qui avaient pour chef Kâçyapa[1]. La tâche de rassembler les paroles du Maître fut répartie entre trois de ses principaux disciples, dont on voit les noms figurer à tout instant dans les légendes. Ce fut Kâçyapa qui rédigea l'Abhidharma ou la métaphysique; Ânanda compila les Sûtras, et Upâli le Vinaya[2]. La seconde rédaction des livres sacrés eut lieu cent dix ans après la mort de Çâkya, au

[1] Csoma, *Analys. of the Dul-va,* dans *Asiat. Res.* t. XX, p. 41, 91 et 297. — [2] *Id. ibid.* p. 42, 91 et 297.

temps d'Açôka, qui régnait à Pâṭaliputtra. La discorde s'était introduite entre les Religieux de Vâiçâlî, et sept cents Arhats sentirent la nécessité de se réunir pour rédiger de nouveau les écritures canoniques[1]. Enfin, un peu plus de quatre cents ans après Çâkya, au temps de Kanichka, que l'on dit avoir été roi dans le nord de l'Inde, les Buddhistes s'étaient séparés en dix-huit sectes qui se groupaient sous quatre grandes divisions principales, et dont Csoma nous a conservé les noms. Ces discordes donnèrent lieu à une nouvelle compilation des écritures, qui fut la troisième et la dernière de celles dont parlent les Tibétains[2].

Quelque brefs que soient ces détails, quelques difficultés qu'ils fassent même naître, si on les compare à ceux que nous ont conservés les Singhalais sur des événements analogues, ils sont déjà, pris en eux-mêmes, féconds en conséquences précieuses pour l'histoire de la collection buddhique du Nord. On en doit conclure d'abord que des trois rédactions dont la tradition nous a conservé le souvenir, nous ne possédons que la dernière; ou pour m'exprimer avec une réserve indispensable, vu le silence des écrivains buddhiques, on peut dire que les livres que nous avons actuellement sous les yeux, sont ou des ouvrages anciens appartenant aux rédactions antérieures, mais remaniés sous l'influence de la dernière, ou des ouvrages tout à fait nouveaux et sortis exclusivement du travail de la troisième assemblée. Il est permis de douter, ainsi que l'a judicieusement remarqué Lassen, que le canon des écritures ait été fixé en entier dès le premier concile, de manière à renfermer, dès cette époque, la totalité de ce qu'on y comprend aujourd'hui[3]. Je crois que la vérité se trouvera dans l'adoption simultanée de ces deux hypothèses, savoir, que nous possédons à la fois et d'anciens livres émanés soit de la première, soit de la seconde rédaction, mais modifiés par la révision des Religieux contemporains de Kanichka, et des livres tout à fait nouveaux introduits par l'autorité souveraine de ce dernier concile, ou même de quelque sage influent, comme Nâgârdjuna.

Deux considérations donnent à cette manière d'envisager la question un très-haut degré de vraisemblance. La première, c'est que l'autorité du dernier concile, quelque grande qu'on la suppose, n'a pu aller jusqu'à détruire

[1] Csoma, *Analys. of the Dul-va*, dans *Asiat. Researches*, p. 92 et 297.

[2] *Id. ibid.* p. 41 et 298.

[3] Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. III, p. 157. La suite de ces recherches prouvera l'exactitude de cette opinion.

les livres antérieurs pour leur en substituer de tout à fait différents. Il ne faut pas perdre en effet de vue les circonstances qui ont rendu nécessaires les deux dernières rédactions des livres canoniques. Ce sont l'existence et les prétentions des sectes qui dans le cours des temps, et grâce au principe de liberté que renfermait le Buddhisme, devaient de bonne heure se développer au sein de l'école fondée par Çâkya. Or ces sectes anciennes ne différaient sans doute les unes des autres que sur la manière d'interpréter les textes sacrés que chacune d'elles invoquait également pour soutenir ses théories. Dès l'origine, et il est permis de le dire, à tous les âges du Buddhisme, ont dû se produire les faits que nous voyons encore de nos jours au Népâl[1], et que Fa hian rencontrait dans l'Inde au commencement du ve siècle de notre ère. Les mêmes textes servaient d'autorité aux opinions les plus divergentes, et une différence de secte n'était qu'une différence d'interprétation. Ainsi, comme le remarque M. Hodgson, les textes mêmes de l'école des naturalistes différemment expliqués, sont devenus la base des opinions théistes[2]. Il ne s'agissait donc pas, pour les conciles qui se rassemblaient dans le dessein de faire cesser des divisions funestes, de rédiger des livres nouveaux, mais de faire prédominer l'interprétation des anciens livres à laquelle le concile, qui n'était d'ordinaire que la secte la plus nombreuse, reconnaissait les caractères de l'orthodoxie. Que quelques parties sujettes à controverse aient été retranchées des écritures anciennes; que d'autres parties, ou même des ouvrages entiers y aient été introduits par ce travail systématique, c'est ce qu'il est facile de concevoir, et ce qu'il ne sera pas impossible de démontrer par les faits. Mais quelque étendue que l'on suppose à un pareil travail, ce n'a jamais dû être qu'un travail de révision, un remaniement des textes antérieurs, dont la forme et le fonds, conservés par la tradition et le respect religieux, n'auraient pu être totalement changés. En résumé, s'il est permis de supposer que le dernier concile a introduit des livres nouveaux dans le canon des écritures reconnues par les conciles antérieurs, il n'est pas moins nécessaire d'admettre qu'il a laissé subsister un nombre plus ou moins considérable de ces écritures, en les modifiant d'après les idées dominantes de son temps. Cette supposition est trop naturelle pour ne pas être admise, même dans le silence des textes.

[1] Hodgson, *Quot. from. orig. Sanscr. Author.* dans *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. V, p. 72, note.

[2] *Europ. Specul. on Buddh.* dans *Journ. As. Soc. of Bengal*, t. III, p. 502, note.

La seconde considération m'est fournie par l'examen que j'ai fait plus haut de la collection du Nord, et elle vient entièrement à l'appui de la première. J'ai acquis, par l'étude des principaux ouvrages de cette collection, une conviction que je me suis efforcé de faire passer dans l'esprit du lecteur; c'est que sous des formes identiques, et souvent même sous un langage tout à fait semblable se cachent des ouvrages très-différents les uns des autres, et par les développements donnés à des opinions antérieures, et par la présence d'opinions tout à fait nouvelles. J'ai pu même avancer sans exagération, que sous le nom de *Buddha dharma,* « la loi du Buddha, » la collection du Népâl nous avait conservé plusieurs Buddhismes, trois Buddhismes, si je puis m'exprimer ainsi : celui des Sûtras simples où ne paraît que le Buddha humain, Çâkyamuni; celui des Sûtras développés et Mahâyânas, où se rencontrent, à côté du Buddha humain, d'autres Buddhas et Bôdhisattvas fabuleux; celui des Tantras enfin, où au-dessus de ces deux éléments est venu se placer le culte des Divinités femelles du Çivaïsme. Je devrais probablement en compter un quatrième, celui d'Âdibuddha, avec les développements que lui ont donnés les Népâlais, et qui sont consignés dans le Svayam̃bhû purâṇa.

Il n'est aucunement dans ma pensée de rapporter ces trois grandes formes du Buddhisme septentrional aux trois conciles dont parle la tradition tibétaine. J'avoue même que je ne pourrais justifier ce rapprochement par des preuves d'un grand poids. Ce que je veux seulement dire, c'est que le fonds des diverses parties dont se compose le canon des écritures buddhiques, atteste une suite de changements qui coïncident sinon avec chacun des conciles en particulier, du moins avec le fait de l'existence des conciles; car s'il y a eu des conciles, c'est que la doctrine se modifiait, et la doctrine se montre en effet modifiée dans les trois sections fondamentales des écritures buddhiques, les Sûtras, les Mahâyâna sûtras et les Tantras.

Mais de quelle nature sont ces modifications? Je l'ai dit, et je n'ai pas besoin d'insister davantage sur les résultats de la comparaison que j'ai établie entre les Sûtras simples et les Sûtras développés. Ces modifications sont de celles dont le caractère n'est pas méconnaissable. Elles nous laissent voir une doctrine, simple d'abord, qui grandit ensuite et se complique. Elles nous permettent de saisir des différences de rédaction qui annoncent des différences d'époques. Ces époques ne sont pas datées sans doute; mais

elles marquent dans le développement de la littérature buddhique des coupes parfaitement tranchées, qui se succèdent suivant un ordre tracé par les lois nécessaires auxquelles obéit le cours des idées humaines. Ainsi nous avons des livres qui par leur contenu (et par là j'entends les faits qu'ils rapportent et les idées qu'ils soutiennent), doivent passer pour des livres anciens, pour des livres contemporains quant au fonds de la prédication de Çâkya. Nous en avons d'autres où la spéculation prend la place de la réalité, et où il ne reste guère plus des livres antérieurs que le cadre et quelques noms propres. Nous en avons enfin où les éléments les plus étrangers à l'institution du Buddhisme, où les pratiques les plus contraires à son esprit altèrent la simplicité de la doctrine conservée dans les premiers, étendue et déjà modifiée dans les seconds. Il n'en faut pas plus, je pense, pour justifier la supposition que je faisais tout à l'heure touchant l'existence actuelle de livres appartenant à l'une ou à l'autre des deux premières rédactions, mais plus ou moins remaniés par la dernière. Je n'ai pas besoin d'ajouter que l'autre hypothèse, savoir que le dernier concile a autorisé des livres nouveaux, n'en reste pas moins très-probable. Le nombre et l'importance de ces livres dépendit sans doute du plus ou moins haut degré de ferveur qui animait les Religieux au temps de ce concile. Mais de ce qu'il est le dernier, nous devons hardiment conclure que c'est son travail qui a survécu à celui des deux assemblées précédentes et dont nous avons en très-grande partie les résultats sous les yeux. La supposition contraire serait, selon moi, beaucoup trop invraisemblable.

Ni la tradition, ni l'étude de la collection népâlaise ne nous permettent d'atteindre à une précision plus rigoureuse; nous ne pouvons avec ces seuls secours affirmer positivement que telle partie de la collection émane plus spécialement que telle autre de tel ou tel concile. Je ne dois cependant pas négliger de rapprocher des observations précédentes ce que nous apprend la tradition mongole sur les rédactions successives par lesquelles ont passé les livres religieux. Suivant Ssanang setsen, de la chronologie duquel je n'ai pas à m'occuper en ce moment, les Religieux qui mirent les premiers par écrit l'enseignement de Çâkya, recueillirent ceux de ses discours qui se rapportent au premier principe de la doctrine, c'est-à-dire aux quatre vérités, dont il a été si souvent question ailleurs. Les seconds rédacteurs s'attachèrent aux discours relatifs à la doctrine moyenne, c'est-à-dire au néant

de tout ce qui existe, et les chefs du concile joignirent aux paroles du Maître un grand nombre de sujets propres à édifier l'esprit. Enfin les troisièmes rédacteurs, qui s'étaient réunis pour mettre fin au schisme suscité par un faux Religieux, recueillirent les paroles relatives aux derniers principes de la doctrine, et y mirent la dernière main. Cette troisième collection comprend toutes les Dhâraṇîs[1]. Les réflexions dont les auteurs mongols accompagnent cette classification des trois rédactions, lui enlèvent à mon sens une partie de son caractère historique ; on ne peut croire que la première collection s'adresse exclusivement aux intelligences les plus faibles, la seconde aux intelligences moyennes, et la troisième aux esprits supérieurs. Ces distinctions sont inventées après coup pour donner la raison philosophique d'un fait que l'histoire suffit très-bien à expliquer. Mais en laissant sur le compte des écrivains mongols, qui ne sont ici sans doute que les copistes des Tibétains, leur explication du but des trois conciles, je me contente de signaler ces trois faits conservés sans aucun doute par la tradition : 1° que le premier concile s'occupa des discours relatifs aux quatre vérités ; or c'est exactement là le sujet dont traitent le plus souvent les Sûtras que je regarde comme les plus anciens : 2° que les chefs du deuxième concile réunirent aux discours de Çâkya divers sujets propres à édifier l'esprit ; or j'ai conjecturé que plus d'un livre nouveau avait pu se glisser dans le dépôt des traditions anciennes : 3° enfin que les Dhâraṇîs appartiennent à la dernière rédaction ; or cela revient à l'opinion même que j'ai essayé d'établir, quand j'ai analysé quelques Tantras, et que je les ai signalés comme la partie la plus moderne de la collection népâlaise.

Poussons cependant un peu plus loin ces rapprochements, et voyons ce qu'il nous est permis d'en conclure. Je prends pour exemple les Sûtras dont j'ai distingué deux classes, les Sûtras simples, et les Sûtras plus développés nommés encore Mahâyânas. Je suppose qu'à cause de leur simplicité on doive regarder les Sûtras de la première classe, où il n'est parlé que de Çâkya, comme l'œuvre du premier concile. Il faudra aussitôt faire une réserve en faveur du second concile ; en effet, les Sûtras et les légendes où Çâkya seul est en scène, offrent des traits de ressemblance si frappants et si nombreux avec ceux où figure Açôka, le roi qu'on fait contemporain du second concile, qu'on ne les en peut séparer. Les légendes relatives à

[1] Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 17 et 315.

Çâkya peuvent donc avoir été rassemblées par le premier concile; mais elles doivent aussi avoir été remaniées par le second, et plus tard même quand on rédigeait celles qui se rapportent au roi Açôka. Il y a plus, elles doivent l'avoir été également par le troisième; car j'ai déjà signalé dans le cours de mes remarques sur les Sûtras, l'existence de quelques particularités qui annoncent une main plus moderne que le fonds même des livres où elles se trouvent. Je ne rappellerai en ce moment que l'indication des nombreuses sectes que la tradition fait contemporaines du dernier concile; circonstance qui place les Sûtras où on la remarque bien plus bas qu'on ne devrait le faire, s'ils ne renfermaient pas cet indice de postériorité[1]. Mais ce ne peut être là qu'une interpolation, et la différence de ces traités avec ceux qu'on nomme Mahâyânas reste entière. Cette différence est telle qu'il est permis d'affirmer en toute assurance, que la même assemblée n'a pu rédiger à la fois ces deux classes d'ouvrages. Autrement les conceptions qui dominent dans les Mahâyânas se seraient glissées plus souvent dans les Sûtras simples, où les traces de leur présence sont au contraire extrêmement rares.

Cela posé, si les Sûtras primitifs sont l'œuvre du premier concile, successivement remaniée par les deux conciles suivants, et si l'examen de leur contenu exclut l'idée qu'ils aient pu être rédigés en même temps que les Mahâyânas, il ne nous reste que le second et le troisième concile auxquels nous devions attribuer la compilation des Sûtras les plus développés. Il est peu probable qu'ils émanent du second; la date de ce concile est trop rapprochée de celle de Çâkya pour que sa doctrine ait eu le temps de subir une transformation aussi considérable que celle dont témoignent les Mahâyâna sûtras. C'est donc du troisième concile qu'ils émanent; et en effet la haute estime dont ils jouissent encore aujourd'hui dans le Nord, où ils passent, comme je l'ai dit ailleurs, pour renfermer la parole même du Buddha, est, jusqu'à un certain point, un argument en faveur de ce sentiment. J'ajoute que c'est dans ces Sûtras que se trouvent ces morceaux poétiques étendus, dont le sanscrit est si fautif; circonstance qui coïncide d'une manière tout à fait remarquable avec la tradition qui place dans le Kachemire et sous un roi d'origine étrangère, la réunion et le travail du troisième concile. Ce sont là, on le voit, de simples rapprochements où le

[1] Csoma, *Notices on the life of Shakya*, dans *Asiat. Researches*, t. XX, p. 298.

raisonnement a autant de part que les faits. J'ose dire toutefois que la suite de ces recherches doit pleinement les confirmer.

On ne peut rien dire de plus précis touchant les Tantras. Il y a cependant lieu de croire que ces livres n'ont été rédigés ni par le premier, ni par le second concile. L'ont-ils été par le troisième? ou bien déjà répandus dans l'Inde par suite du mélange du Buddhisme avec le Çivaïsme, ont-ils été admis par le troisième concile qui n'a pu les repousser du canon des écritures sacrées? Ce sont là deux suppositions sur la valeur desquelles nous n'avons pas beaucoup de moyens de nous décider, quoiqu'il soit possible, ainsi que je le ferai voir plus tard, d'apporter en faveur de la seconde des arguments de quelque poids. Ce que je puis déjà dire, c'est qu'ici Nâgârdjuna paraît avoir exercé une influence considérable, et que la tradition, d'accord avec le témoignage d'un des livres qui a été analysé plus haut, le Pañtchà krama, nous le représente comme ayant pris une part active à la propagation des Tantras.

Si maintenant nous essayons de rattacher à cet aperçu général, qui porte uniquement sur les livres réputés inspirés, ce que nous apprend l'analyse des ouvrages dont les auteurs sont connus, nous nous trouverons en état de compléter l'histoire de la collection népâlaise et de la suivre, au moins dans ses principales phases, presque jusqu'à nos jours. La tradition, avons-nous dit, nous apprend que trois conciles ont successivement mis la main aux écritures buddhiques; et elle place ces trois conciles dans l'espace de temps compris entre ces deux époques extrêmes, la première année et la quatre centième après la mort de Çâkyamuni. Cet espace de temps embrasse ce que j'appelle les temps anciens du Buddhisme septentrional. La fin de ces temps se trouve naturellement marquée par le dernier concile. A partir de cet événement, le Buddhisme ne cesse pas de vivre dans les provinces de l'Inde où il a pris naissance; loin de là, il m'est évident qu'il continue à s'y développer, et qu'il prend un nouvel essor; mais les modifications qu'il subit ne reçoivent pas, au moins à ma connaissance, la sanction d'un concile, et je les regarde comme l'effet de travaux et d'efforts individuels. Le Buddhisme, en un mot, entre dans une ère nouvelle que j'appelle le moyen âge, par opposition aux temps anciens dont la tradition nous a conservé un souvenir plus ou moins précis. Pendant ce second âge, qui est celui des commentateurs, le Buddhisme septentrional eut des destinées

très-diverses. D'abord il se maintint, plein d'éclat et de vigueur, dans les lieux où il était établi depuis des siècles; il y donna le jour à des systèmes aussi nombreux que variés; mais attaqué successivement dans toute l'Inde par le Brâhmanisme, il finit par disparaître entièrement de ce pays. Son expulsion complète date pour moi la fin du moyen âge dont je viens de parler, et le commencement des temps modernes. Je ne me dissimule pas, je l'avoue, combien cette limite est vague, puisque d'une part la persécution brâhmanique a duré bien des siècles (du v[e] au xiv[e] de notre ère environ) avant de triompher entièrement du Buddhisme, et que, de l'autre, le culte proscrit n'a quitté que pas à pas les diverses provinces où il avait jeté de si profondes racines. Cette limite devient cependant plus précise, si l'on combine les données relatives à la proscription du Buddhisme, avec celles qui se rapportent à son établissement chez les peuples qui l'ont recueilli, notamment au nord de l'Inde. Il est clair, en effet, qu'à mesure que le Buddhisme s'éloignait de son berceau, il perdait une portion de la vie qu'il tirait de son long séjour dans la contrée où il avait fleuri pendant tant de siècles; et qu'obligé de se servir, pour se propager chez des peuples nouveaux, d'idiomes divers et quelquefois peu dociles à l'expression de ses conceptions propres, il cachait peu à peu ses formes originales sous un vêtement emprunté. La transformation ne se fit pas partout à la fois, mais elle commença d'assez bonne heure, et se continua jusqu'à des époques sensiblement rapprochées de notre temps. C'est là ce que j'appelle l'âge moderne du Buddhisme septentrional; c'est à cet âge que je dois arrêter ces recherches, lorsque l'esquisse historique que je compte tracer du Buddhisme indien y sera parvenue.

Telles sont les principales phases que je crois pouvoir, avec quelque confiance, signaler dans l'histoire de la collection népâlaise; elles résultent pour moi de la combinaison des données traditionnelles, avec celles que m'a fournies l'étude des textes. Mais tout n'est pas achevé encore; nous n'avons obtenu jusqu'ici que quelques dates, ou plutôt quelques époques dont nous pouvons bien indiquer la relation mutuelle, mais que nous ne rattachons encore à rien. Nous manquons, en un mot, du point fondamental, duquel il faudra partir pour les placer dans les annales de l'Inde et dans celles du monde. Ce point initial, les Buddhistes du Nord nous le fournissent : c'est la mort de Çâkyamuni, le dernier Buddha; voilà le fait capital qui sert de

base à tout le développement historique du Buddhisme, notamment à cette chronologie des conciles dont j'ai parlé plus haut; mais la tradition et les textes nous laissent à peu près dans l'ignorance sur la date réelle de ce fait, de la détermination positive duquel dépend celle de tous ceux qui le suivent. Au lieu d'un point fixe, la tradition ne nous donne qu'une collection de dates qui diffèrent les unes des autres de plusieurs siècles, et dont aucune n'a obtenu l'assentiment des Buddhistes de toutes les écoles. Il nous faut donc, avant de placer définitivement dans l'histoire la série des événements relatifs à la collection sacrée, avoir fait un choix entre les dates nombreuses assignées par les Buddhistes de tous les pays à la mort de Çâkya. Nous sommes, on le voit, naturellement conduits à l'examen de cette question difficile, de la solution de laquelle dépend la détermination définitive des données historiques rassemblées jusqu'ici.

Nous ne pouvons cependant l'aborder sans avoir porté nos regards sur une autre région où fleurit également le Buddhisme, et où il s'est conservé jusqu'à nos jours dans des livres écrits en une langue d'origine indienne, et qui, comme ceux du Nord, se prétendent inspirés; je veux parler de Ceylan et de la collection des livres pâlis qui font autorité pour les Buddhistes de cette île, ainsi que pour ceux du Barma, du Pégu et de Siam. L'étude de cette collection est une préparation indispensable à la discussion de la date de Çâkya, et à l'exposé historique du Buddhisme indien qui doit en être la suite. En effet, ou la collection de Ceylan est la même que celle du Népâl, et alors la valeur de celle-ci augmente d'autant plus que l'identité est plus complète : il n'y a plus qu'une source unique pour l'étude du Buddhisme; on peut en toute sécurité le suivre dans l'un ou dans l'autre de ces deux courants, celui du Nord et celui du Sud, et il ne reste plus à examiner que les circonstances qui ont séparé ce tronc unique en deux rameaux maintenant si éloignés l'un de l'autre. Ou bien la collection de Ceylan diffère de celle du Népâl, non-seulement par le langage, mais encore par le fonds; et alors ces différences ouvrent à nos recherches une carrière nouvelle, et nous offrent de précieux sujets d'étude. Quels sont le nombre et la portée de ces différences, et en même temps quels sont les points de ressemblance qui existent entre les deux collections? Ces différences sont-elles assez considérables pour constituer deux écoles, l'une du Nord, l'autre du Sud? et la nature des ressemblances nous autorise-t-elle à penser que là où elles se

trouvent, là est le Buddhisme primitif? Les conciles ont-ils exercé quelque influence sur la séparation de cette croyance en deux écoles, et la date ainsi que le nombre de ces conciles sont-ils fixés de la même manière dans le Nord et dans le Sud? Telles sont, en peu de mots, les principales questions que renferme l'étude de la collection singhalaise comparée à celle du Népâl, dans la supposition que ces deux collections seront reconnues différentes l'une de l'autre; on voit que nous ne pouvons passer à l'exposé historique du Buddhisme indien sans avoir examiné cette collection singhalaise en elle-même et dans ses rapports avec celle du Nord.

Je me propose donc de l'analyser, autant que cela me sera possible, comme j'ai fait de celle du Népâl; et cette analyse terminée, j'en rapprocherai les résultats de ceux que m'a fournis l'examen des livres buddhiques écrits en sanscrit et conservés dans le Nord. Alors, j'en ai l'assurance, bien des faits que je n'ai présentés que comme probables seront reconnus pour certains; bien des circonstances sur lesquelles se tait ou ne s'explique qu'obscurément la tradition du Nord seront placées sous leur vrai jour; en un mot, l'histoire de la collection du Népâl sera éclairée d'une lumière nouvelle, et il sera désormais possible, non-seulement de determiner les rapports qu'ont entre elles les diverses parties dont elle se compose, mais de lui marquer sa place dans l'ensemble des monuments écrits du Buddhisme.

FIN DU SECOND MÉMOIRE.

APPENDICE.

N° 1.—DU MOT *NIRVÂṆA*.

(SECOND MÉMOIRE, SECTION II, PAGE 78.)

C'est ici, je crois, le lieu de déterminer, d'après des exemples pris dans les textes, la signification du mot de *Nirvâṇa;* par là on comprendra mieux comment il est possible que les Buddhistes en fassent des applications si diverses. Rappelons d'abord que dans son Mémoire sur les sectes hétérodoxes de l'Inde, Colebrooke en a donné le sens étymologique. « Ce mot, dit-il, employé en qualité d'adjectif, « signifie *éteint*, comme par exemple un feu qui est consumé, ou une lumière qui « cesse de luire ; il signifie de plus *mort*, comme quand on l'applique à un saint qui « a quitté ce monde pour l'autre. Ce mot dérive de *vâ*, souffler comme le vent, et « de la préposition *nir* qui a ici un sens négatif; *nirvâṇa* signifie donc : calme et non « ému par le vent. La notion qui s'attache à ce mot employé [substantivement] « dans un sens philosophique, est celle d'une apathie complète. » Et plus loin : « Ce « n'est pas une annihilation, mais une apathie incessante que les Djâinas et les Bud- « dhistes entendent désigner par le Nirvâṇa, c'est-à-dire l'extinction de leurs saints[1]. » J'ignore sur quelle autorité se fonde Colebrooke pour limiter ainsi le sens de *Nirvâṇa* chez les Buddhistes; je crois bien que ce doit être là le sentiment de quelques écoles, mais il ne m'est pas prouvé que ce soit celui de toutes, et en particulier des plus anciennes. Cette question du reste, en supposant même que la solution en soit possible, ne pourra être examinée que quand nous aurons comparé les opinions des Buddhistes du Nord avec celles qui règnent dans le Sud.

Je reviens donc au sens du mot *Nirvâṇa*, et je remarque d'abord que l'acception propre de ce terme est celle d'*extinction*. Je trouve dans un passage du Divya avadâna, le radical d'où ce mot dérive employé verbalement avec cette signification spéciale. Il y est question d'une lampe qui est offerte au Buddha par une femme, et qu'Ânanda, son serviteur fidèle, ne peut éteindre. Voici la phrase elle-même : « Si « j'éteignais (*nirvâpayéyam*) cette lampe, se dit-il; et essayant de l'éteindre avec la

[1] *Miscell. Essays*, t. I, p. 401 et 402.

« main, il n'y put parvenir[1]. » Cette circonstance, pour le dire en passant, est rapportée à Mâudgalyâyana par le rédacteur d'une des légendes que M. Schmidt a traduites du tibétain[2]; et j'y trouve une confirmation nouvelle de ce que j'ai dit dans mon premier Mémoire[3] touchant l'infériorité de la langue tibétaine à l'égard du sanscrit. Ici, en effet, l'interprète s'attachant au sens propre de *nirvâpay* le rend avec raison par *éteindre*, en tibétain *bsad-pa;* mais nous avons déjà vu, et nous allons dire de nouveau que *Nirvâṇa* dans le sens philosophique est uniformément rendu en tibétain par « l'exemption de la douleur, » de sorte que la belle analogie qui existe entre *nirvâpay* pris au propre et *nirvâṇa* employé au figuré, ne peut même être soupçonnée dans la version tibétaine.

Le sens d'*extinction* est si intimement propre à ce terme de *Nirvâṇa*, que c'est à un feu qui s'éteint que l'on compare le Nirvâṇa, auquel on dit que parvient un Buddha, quand la mort achève de l'affranchir des liens du monde. J'en trouve une preuve dans ce passage curieux de l'Avadâna çatakạ : *Yâvad Vipaçyî samyak sam̃buddhaḥ sakalabuddhakâryam krĭtvâ indhanakchayâd ivâgnir nirupadhiçêchê nirvâṇadhâtâu parinirvrĭtaḥ*[4], passage dont la version tibétaine se lit dans le Kah-gyur[5], et qui signifie : « jusqu'à ce qu'enfin Vipaçyin, le Buddha complétement parfait, après « avoir rempli la totalité des devoirs d'un Buddha, fut, semblable à un feu dont l'ali« ment est consumé, entièrement anéanti dans l'élément du Nirvâṇa, où il ne reste « plus rien de ce qui constitue l'existence. » Cette phrase renferme toutes les expressions relatives au Nirvâṇa; il importe donc de l'examiner de près. Premièrement, j'observe que l'idée d'extinction y domine, et qu'un Buddha qui entre dans le Nirvâṇa définitif (*parinirvrĭta*) est comparé à un feu qui s'éteint faute d'aliments. Secondement, le terme de *Nirvâṇa* est accompagné du mot *dhâtu*, élément sur la valeur duquel il importe d'être fixé. Je regarde *dhâtu* comme une de ces dénominations de catégories qui abondent dans le style des Buddhistes, et qui tiennent au système classificateur de leur doctrine. L'élément du Nirvâṇa n'est certainement rien de plus que l'élément dit *Nirvâṇa*, ou en d'autres termes, que le Nirvâṇa.

L'expression *nirupadhiçêcha* n'est pas à beaucoup près aussi facile. On la trouve aussi écrite *anupadhiçêcha*[6], ce qui revient absolument au même. Les Buddhistes du Sud donnent de ce mot des orthographes bien plus divergentes. Ainsi le commentaire du Mahâvam̃sa, dont M. Turnour a fait exécuter à Ceylan une copie dont il m'a complaisamment cédé l'usage, cite parmi les épithètes d'un Buddha : *anupâdisesa nibbâṇa sam̃pâpakam*[7], « celui qui fait obtenir complétement le Nirvâṇa. »

[1] *Divya avadâna*, f. 42.
[2] *Der Weise und der Thor*, p. 262 du texte, et p. 328 de la traduction.
[3] Ci-dessus, premier Mémoire, p. 12 s q.
[4] *Avad. çat.* f. 150 *b*.
[5] *Mdo*, vol. *ha* (XXIX), f. 254 *a*.
[6] *Pañtcha krama ṭippaṇî*, f. 16 *b*.
[7] *Mahâvam̃sa ṭîkâ*, f. 2 *b* init.

Le mot *anupâdisesa*, que Clough écrit de même[1], est reproduit avec un *a* bref, *anu padisesa*, dans un autre passage du même commentaire du Mahâvamsa. Quelques recherches que j'aie faites dans les livres buddhiques écrits en sanscrit qui sont à ma disposition, je n'ai trouvé nulle part de commentaire complet de ce terme. La glose du Pañtcha krama, petit traité dont j'ai parlé plus haut[2], et qui n'est certainement pas des premiers temps du Buddhisme, est le seul livre où j'aie rencontré quelque trace d'explication, dans le passage suivant : *sôpadhiçêcham pañtchaskandhamâtra çûnyam, anupadhiçêcham sarvaçûnyam nirvâṇam*[3]. Si les rapports que je suppose entre ces termes existent réellement, il faudra les traduire ainsi : « Le « *sôpadhiçêcha*, ou ce dans quoi il reste de l'*Upadhi*, n'est vide que des cinq *Skandhas;* « l'*anupadhiçêcha*, ou ce dans quoi il ne reste pas d'*Upadhi*, est vide de tout, c'est le « Nirvâṇa. »

Que signifie maintenant *upadhi?* Wilson donne à ce terme ces sens : 1° fraude, 2° roue d'un char, 3° terreur; mais aucune de ces significations ne me paraît convenir ici. Je remarque toutefois que le sens de *roue* nous rapproche de l'explication adoptée par Clough, qui lisant *anupâdisesa*, analyse ainsi ce terme : « *na* (not) *upâdi* « (producing) *sesa* (transmigration), » c'est-à-dire, « ce qui met un terme à la transmi- « gration, ce qui conduit au Nirvâṇa[4]. » Je regarde cette explication comme tout à fait insoutenable; elle ne nous apprend qu'une chose, c'est le résultat du Nirvâṇa qui est de mettre un terme à la transmigration. En la citant ici, j'ai uniquement l'intention de montrer que si *upadhi* avait dans notre expression buddhique le sens de *roue*, on y retrouverait les éléments de la traduction donnée par Clough, « ce où « il ne reste pas de roue, » pour dire, de révolution du monde. Mais outre que le commentaire du Pañtcha krama ne dit rien de cette interprétation, elle n'est pas appuyée davantage par l'autorité des traducteurs tibétains. Dans le passage cité tout à l'heure, ainsi qu'en divers endroits du *Lotus de la bonne loi*, la formule sanscrite *nirupadhiçêchê nirvâṇadhâtâu parinirvrĭtaḥ* est ainsi traduite en tibétain : *phung-pohi lhag-ma-med-pahi mya-ngan-las-hdas-pahi dbyings-su mya-ngan-las-hdas-so.* C'est cette expression qu'il nous faut examiner pour y trouver l'opinion véritable des Tibétains.

Nos dictionnaires tibétains nous fournissent, pour l'explication de cette phrase, les interprétations suivantes : « Il est complétement délivré de la douleur dans l'élé- « ment de l'exemption de la douleur, où il n'y a aucun reste d'agrégat. » L'expression composée *phung-pohi lhag-ma-med-pahi*, qui a la forme d'un génitif précédant le substantif qui le gouverne, répond certainement au composé sanscrit *anupadhiçêchê;* et dans cette expression *upadhi* est rendu par *phung-po*, et *çêcha* par *lhag-ma*. J'entends

[1] *Singhal. Diction.* t. II, p. 30.

[2] Second Mémoire, sect. VI, p. 557.

[3] *Pañtcha krama ṭipp.* f. 16 *b*, l. 4.

[4] *Singhal. Diction.* t. II, p. 30, col. 2.

le mot *phung-po* comme le traduisent les dictionnaires tibétains : « accumulation, « monceau, agrégation d'éléments matériels ; » et ce qui me confirme dans cette vue, c'est que ce mot *phung-po* est la traduction ordinaire du terme buddhique *Skandha*, agrégat et attribut intellectuel ; Schröter nous donne cette expression avec ce sens. La phrase même qui nous occupe se trouve aussi dans Schröter, sous une forme verbale, avec le sens d'*aller au ciel*. Cette interprétation est sans doute trop restreinte, et elle a une tendance théiste qui n'est certainement pas ancienne. Elle prouve cependant que l'on doit chercher dans *phung-po* la notion des *Skandhas*, ou des cinq attributs intellectuels constitutifs de l'existence humaine. Enfin, Csoma de Côrös entend exactement de cette manière l'expression tibétaine qui nous occupe, puisqu'il la traduit ainsi : « Entirely delivered from pain with respect « to the five aggregates of the body [1]. »

Tous ces rapprochements me portent à croire que le terme *upadhi* désigne la réunion collective des cinq *Skandhas*, réunion qui est un des éléments principaux de l'individualité humaine, et je propose de donner à ce terme un sens analogue à celui de *support, soutien*, c'est-à-dire ce sur quoi reposent les attributs intellectuels de l'individualité, ou de le traduire par *supposition*, c'est-à-dire ce qu'on suppose être ; de sorte qu'*Upadhi* désigne l'individualité, prise en quelque sorte subjectivement et objectivement. Il résultera de tout ceci que l'expression *anupadhiçêcham nirvâṇaṁ* pourra se traduire de cette manière : « L'anéantissement, où il ne sub- « siste plus rien de l'individualité. » C'est là ce que la glose du Pañtcha krama nomme le vide de tout, la vacuité complète. Mais il ne m'est pas aussi facile de comprendre la manière dont cette glose explique le *sôpadhiçêcham*, en y voyant le vide des cinq *Skandhas* seuls. Il est clair que cette glose distingue deux vides : l'un où reste encore l'*upadhi*, ou l'individualité supportée ou supposée, si je puis m'exprimer ainsi ; l'autre absolu, ou le vide total, dans lequel les interprètes tibétains nous apprennent à voir l'anéantissement de l'individualité même. Il se peut faire cependant que le Pañtcha krama entende par *Upadhi* la personne elle-même, ou ce qu'on nomme ailleurs le *Pudgala*, de façon que le vide où subsiste encore l'*Upadhi* représente la personne humaine ou l'esprit pur dégagé de tous ses attributs. Nous sommes arrêtés ici, on le voit, par l'absence d'un commentaire spécial de ces termes difficiles ; toutefois, comme le Pañtcha krama est un livre certainement plus moderne que les termes qu'il emploie, et comme il en fait vraisemblablement une application spéciale, son opinion, quelle qu'elle soit, peut sans inconvénient être laissée de côté dans une discussion relative à ces termes manifestement anciens.

On les voit, au reste, figurer dans toutes les écoles et à tous les âges du Buddhisme. J'en rencontre un exemple très-complet dans le texte sanscrit du Vadjra

[1] *Asiat Researches*, t. XX, p. 312.

tchhêdika, qu'on sait être un résumé succinct de la Pradjñâ pâramitâ. Voici cet exemple : *Sarvê 'nupadhiçêchê nirvâṇadhâtâu parinirvâpayitavyâḥ*, et dans la version tibétaine : *De-dag thams-tchad phung-po lhag-ma-med-pahi mya-ngan-las-hdas-pahi dbyings-su yongs-su mya-ngan-las bzlaho*. M. Schmidt dans sa version allemande du Vadjra tchhêdika tibétain, rend ainsi ce passage : « Je dois, les délivrant tous com« plétement et sans reste de la douleur, les transporter dans la région exempte de « douleurs[1]. » Je ne me flatte pas de posséder une assez grande habitude de la langue tibétaine pour nier positivement que cette traduction reproduise fidèlement le texte. Il me semble cependant que l'expression *phung-po-lhag-ma-med-pahi*, qui veut dire, suivant M. Schmidt, « complétement et sans reste, » se rapporte, par sa désinence *hi*, au terme *mya-ngan-las-hdas-pahi*, littéralement « de l'état de l'exemption de la « douleur, » mots qui représentent le sanscrit *Nirvâṇa*. Ajoutons que la vraisemblance est pour ce sentiment : car si les versions tibétaines sont aussi exactes qu'on doit le croire, il est permis de penser que le traducteur buddhiste du Vadjra tchhêdika n'aura pas voulu déranger le rapport des deux termes sanscrits *anupadhiçêchê nirvâṇadhâtâu*, qui sont l'un et l'autre au locatif; tandis que si le premier de ces termes se rapportait à *sarvê* (tous les êtres du monde qu'il s'agit de sauver), l'interprète eût eu soin de ne lui donner dans sa version aucune marque de cas.

Je dois cependant remarquer que M. Schmidt n'a pas constamment traduit de cette manière l'expression *anupadhiçêcha*, et que dans un autre passage il semble s'être rapproché en partie du sens que je crois le véritable[2]. Ainsi il dit ailleurs: « les êtres sans reste d'aucune accumulation. » Cette expression n'est pas suffisamment claire; et l'on ne voit pas ce qu'il faut entendre par *Anhäufung*, si ce ne sont pas les *Skandhas*. Mais cette traduction a encore l'inconvénient de faire rapporter *anupadhiçêcha* à *sattvâḥ*, tandis qu'il doit déterminer *nirvâṇadhâtâu*.

Puisque j'ai eu occasion de parler du mot *dhâtu* (élément), qu'il me soit permis d'ajouter ici un nouvel exemple de l'emploi de ce terme, où je soupçonne que M. Schmidt lui a donné trop de valeur. Il s'agit d'un passage du Vadjra tchhêdika, où Bhagavat établit que quel que soit le nombre des êtres sauvés par un Bôdhisattva, il n'y a là aucun être qui réellement soit sauvé. Voici le texte sanscrit : *Yâvantaḥ..... sattvâḥ sattvadhâtâu sattvasam̃grahêṇa sam̃grĭhîtâ aṇḍadjâ vâ djarâyadjâ vâ sam̃svêdadjâ vâ âupapâdakâ vâ;* et je le traduis littéralement ainsi : « Tout ce qu'il « y a d'êtres compris dans le domaine des êtres, sous la collection des êtres, qu'ils « soient nés d'un œuf ou d'une matrice, ou de l'humidité, ou d'une manière surna« turelle. » M. Schmidt interprète la version tibétaine de ce passage[3] de la manière

[1] *Ueber das Mahâyâna, etc.* dans *Mém. de l'Académie des sciences de S. Pétersbourg*, t. IV, p. 130 et 187.

[2] *Ueber das Mahâyâna, etc.* dans *Mém. de l'Ac. des sciences de S. Pétersbourg*, t. IV, p. 202.

[3] *Ibid.* t. IV, p. 187.

suivante : *Was alles zu lebenden Wesen sich aus der Ansammlung (Materie) angesammelt hat*, ce qui revient à peu près à ceci : « Tout ce qui sortant de l'accumulation « ou de la matière, s'est accumulé en manière d'êtres vivants, ou pour devenir des « êtres vivants. » Je remarquerai d'abord que la version tibétaine de ce passage, *Sems-tchan dji-tsam sems-tchan-da bsdu-bas bsdus-pa*, se prête bien au sens que je trouve dans le texte sanscrit, puisque signifiant littéralement « tout ce qu'il y a « d'êtres réunis par collection en êtres, » on y peut voir, en termes plus clairs, « tout « ce qu'il y a d'êtres compris dans la collection des êtres. » Ensuite, et pour m'en tenir au sanscrit, qui a ici le mérite d'être l'original, il est clair que *sattvadhâtâu* ne peut signifier l'élément des êtres ou la matière, comme le propose M. Schmidt, mais que c'est une de ces expressions familières au sanscrit buddhique, où *dhâtu* n'a pas une très-grande valeur, et où l'on doit tout au plus le traduire par *domaine des êtres*, pour dire *parmi les êtres*. C'est encore un trait propre à ce sanscrit, que cette répétition fastidieuse du mot *être*, pour exprimer une idée aussi claire que celle du texte. En général, plus l'idée est simple, plus les Buddhistes y insistent et la développent avec un ample appareil de mots, ce qui en définitive ne contribue pas peu à l'obscurcir.

N° II. — DE L'EXPRESSION *SAHALÔKADHÂTU.*

(SECOND MÉMOIRE, SECTION II, PAGE 93.)

L'expression dont se sert ici le texte est *Sahalôkadhâtu* : c'est un terme familier aux Buddhistes de toutes les écoles pour désigner l'univers habité par les hommes. Le dernier mot *dhâtu*, qui veut dire *élément*, n'y est guère qu'explétif, et il n'ajoute rien à la signification du mot *lôka*. C'est ce que prouve le passage suivant d'un commentaire sur le Djina alamkâra, poëme pâli en l'honneur du Djina (ou du Buddha) : *tisûpi lokadhâtusu djetṭhasetṭhattam patto*, « ayant obtenu l'excellence et la su« périorité dans les trois mondes mêmes [1]. » Il faut donc admettre que *Sahalôkadhâtu* ne dit pas plus que *Sahalôka*.

Il a déjà été proposé plusieurs explications de ce terme difficile. Quand il parut pour la première fois dans l'Histoire du Kachemire, M. Wilson le traduisant au commencement du deuxième vers de la stance 172, *asmin sahalôkadhâtâu*, en donna cette explication qui est au moins obscure : « dans cette essence du monde [2]. » Plus tard, parlant de l'univers fabuleux de Çukhavatî, cette terre fortunée que les Buddhistes du Nord imaginent être située à l'occident [3], il distingua *lôkadhâtu*,

[1] *Djina alamkâra*, f. 5 *b* de mon manuscrit.

[2] *Asiat. Researches*, t. XV, p. 111.

[3] *Notice of three tracts received from Nepal*, dans *Asiat. Res.* t. XVI, p. 471.

comme le titre spécial d'une division de l'univers; et rencontrant dans les petits traités envoyés à Calcutta par M. Hodgson l'expression *Sahalôkadhâtu*, il la rendit ainsi : « dans le Lôkadhâtu nommé *Saha*. » A cette traduction M. Wilson ajouta que la division nommée *Saha* désignait apparemment une partie de l'Himâlaya et embrassait le Kachemire; et tout en continuant de déclarer admissible le sens de *l'essence du monde* qu'il avait donné précédemment, il y renonça cependant, parce que ce sens n'était pas technique en cet endroit[1]. Enfin, rendant compte dans le Journal Asiatique du Bengale, des premiers travaux de Csoma de Cōrōs sur le Kah-gyur, il définit d'une manière plus générale le Sahalôkadhâtu, « la région « ou le monde de Çâkya, c'est-à-dire le monde des mortels qui est gouverné par « Brahmâ[2]. »

Mon savant ami, M. Troyer, en publiant le texte et la traduction de l'Histoire du Kachemire par Kalhana, avait sous les yeux l'édition de Calcutta et le manuscrit de la Compagnie des Indes n° 310, qui ont également *Sahalôkadhâtu*[3]; mais il céda sans doute à l'autorité de M. A. Rémusat, qui lisait *Savalôkadhâtu*[4], et de M. Schmidt, qui avait aussi trouvé dans les auteurs mongols *sava*[5]. Il admit donc dans son texte *çavalôkadhâtâu*[6]; et partant du sens de *çava* (cadavre), il traduisit ainsi toute l'expression : « dans le fond de ce monde périssable. » Cependant la leçon *Sahalôkadhâtâu* était conservée par M. Turnour dans ses Recherches sur la chronologie buddhique, et il la traduisait par « dans la totalité du monde[7]. » Lassen, en critiquant avec beaucoup de justesse le Mémoire précité de Turnour, constata combien était obscure l'expression de *Sahalôkadhâtu;* et tout en demandant si elle ne pouvait pas se rapporter aux trois rois Turuchkas dont elle indiquait la présence simultanée dans le Kachemire, il convint que cette supposition ne ferait pas disparaître toutes les difficultés du passage où elle se trouve[8].

Dans cet état de choses, il importe de remonter aux textes eux-mêmes et de consulter les peuples étrangers à l'Inde qui ont été forcés de traduire cette expression toute buddhique. Premièrement les textes nous donnent le mot *saha* sous deux formes : d'abord tel que je viens de le transcrire et en composition avec le mot *lôkadhâtu*, de cette manière, *Saha lôkadhâtu;* ensuite terminé par une voyelle longue et séparé du *lôkadhâta* suivant, avec lequel il se décline : *Sahâ lôkadhâtuḥ*, *sahâyâm lôkadhâtâu*, etc. Sous cette dernière forme c'est un véritable adjectif dont

[1] *Asiat. Res.* t. XVI, p. 473 et 475.

[2] *Journ. of the Asiat. Society of Bengal*, t. I, p. 384.

[3] *Hist. du Kachemire*, t. I, p. 371.

[4] *Essai sur la Cosmogon. buddh.* dans *Journal des Savants*, année 1831, p. 670.

[5] *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 301.

[6] *Hist. du Kachemire*, texte, t. I, st. 172.

[7] *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, t. V, p. 530.

[8] *Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes*, t. I, p. 239.

le substantif est *lôkadhâtu*. De la réunion de ces deux mots résulte une expression semblable à toutes celles par lesquelles on désigne les univers fabuleux dont les Buddhistes peuplent l'espace, par exemple *Sukhavatî lôkadhâtuḥ*. Je trouve un exemple caractéristique de celle qui nous occupe dans cette phrase du Saddharma Langkâvatâra : *Évam éva mahâmaté aham api sahâyâm lôkadhâtâu tribhir nâmâsam̃khyéya çatasahasrâir bâlânâm çravaṇâvabhâsam âgatchhâmi.* « C'est ainsi, ô Mahâmati, que « moi-même, dans l'univers *Saha*, je suis connu des ignorants sous trois centaines « de mille d'Asam̃khyêyas de noms[1]. »

Mais que peut signifier *saha*, qui se présente ici avec le rôle d'un adjectif? ce mot doit certainement appartenir au radical *sah*, dans l'une de ses acceptions qui ne sont que des nuances les unes des autres, « soutenir, supporter, tolérer, résister; » et c'est sans contredit l'adjectif *saha*, souffrant, patient. » Cette explication nous mène directement à la traduction des Buddhistes chinois, chez lesquels *Sahalôkadhâtu* désigne « le séjour ou le monde de la patience, parce que, dit Des Hautesrayes, tous « les êtres qui y vivent sont soumis aux épreuves de la transmigration, et à toutes les « vicissitudes qui en sont la conséquence[2]. On voit que M. A. Rémusat connaissait la véritable signification de ce terme, quoiqu'il en eût adopté une orthographe fautive; mais il faut en même temps abandonner les explications que cette mauvaise orthographe a suggérées à M. Schmidt[3].

Il importe de rapprocher de cette expression le titre que l'on donne à Brahmâ dans les livres buddhiques du Nord comme dans ceux du Sud. On l'y trouve nommé *Sahâm̃pati*, et en pâli *Saham̃pati*[4]. Ce titre est même composé avec celui de Brahmâ dans le passage suivant du Thûpavam̃sa, l'histoire des Stûpas : *Saham̃pati Mahâbrahmuṇâ âyâtchita dhammadesano*, « celui que le grand Brahmâ Saham̃pati a prié « d'enseigner la Loi[5]. » Je vois ici la réunion des deux mots *pati* (maître, seigneur), et *saham* (pâli pour *sahâm*), génitif pluriel d'un nom dérivé directement du radical *sah*, et je le traduis par « le seigneur de ceux qui endurent, des êtres patients. » Brahmâ est en effet le souverain du *Sahalôkadhâtu*, c'est-à-dire du monde de la patience. C'est vraisemblablement là ce qu'entendent les Tibétains par l'expression *mi-mdjed-kyi bdag-po*, qui représente à leurs yeux *Sahâm̃pati*. La première partie, *mi-mdjed*, est traduite dans nos dictionnaires tibétains par « qui n'est pas sujet, qui « n'est pas soumis » (Csoma), et par « non soumis, indépendant » (Schmidt). Cette

[1] *Saddharma Langkâvatâra*, f. 57 *b*.

[2] Des Hauterayes, *Recherches sur la religion de Fo*, dans *Journ. Asiat.* t. VIII, p. 43; et A. Rémusat, *Essai sur la Cosmogon. buddh.* dans *Journ. des Savants*, année 1831, p. 670. *Foe koue ki*, p. 116.

[3] *Geschichte der Ost-Mongol.* p. 301, note 8. *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 23.

[4] Clough, *Singhal. Diction.* tom. II, p. 722, col. 1.

[5] *Thûpavam̃sa*, f. 9 *a* de mon manuscrit.

expression vague manque de la précision nécessaire, et les mots « qui n'est pas sou-« mis » doivent être entendus dans le sens de « qui souffre, qui endure sans céder. » Je dois en terminant citer ici, ne fût-ce que pour ne pas l'omettre, l'explication du terme de *Sahâm̃pati* qu'a donnée M. G. de Humboldt, sans la démontrer, et comme si elle était suffisamment prouvée par elle-même. Ce savant croit que *Sahâm̃pati* est identique avec *Djagat pati*, « le souverain de l'univers [1]. » Il est vrai qu'il avait emprunté le terme original aux mauvaises transcriptions d'Upham, qui l'écrit *Sagampati*, et dont le travail n'était pas aussi déconsidéré qu'il l'est devenu depuis la publication du Mahâvam̃sa.

N° III. — DES MOTS *PURÂṆA* ET *KÂRCHÂPAṆA*.

(SECOND MÉMOIRE, SECTION II, PAGE 146.)

Il n'est pas facile d'arriver à une évaluation rigoureuse de la somme énoncée dans notre texte, parce que les valeurs des bases d'après lesquelles il nous est possible de la calculer, ne sont pas connues avec toute la précision désirable. D'une part, eneffet, ces valeurs ont varié à des époques qui ne sont pas déterminées historiquement; d'autre part, les auteurs indiens eux-mêmes donnent de ces bases des évaluations très-différentes les unes des autres, et dont on ne peut expliquer la divergence qu'en admettant qu'elles tiennent à ce qu'on a employé diversement le même signe dans des provinces diverses.

Il est cependant possible d'obtenir un résultat approximatif à l'aide des éléments de comparaison que nous fournit le Mémoire de Colebrooke sur les poids et mesures de l'Inde. Il importe en premier lieu de remarquer que le Purâṇa dont il est parlé dans le texte, est une monnaie de poids, c'est-à-dire une monnaie appartenante à un système purement indien, et antérieur conséquemment à l'influence qu'a exercée dans l'Inde le système monétaire des Grecs de la Bactriane. Or dans le système auquel appartient le Purâṇa, qui est un poids d'argent, l'unité est le *Raktikâ*, c'est-à-dire le poids d'une graine rouge de Gundja ou de l'*abrus precatorias*. W. Jones pesa un très-grand nombre de ces graines, et constata que leur poids moyen égalait $1 \frac{5}{16}$ grain troy anglais. Mais Colebrooke affirme que le Raktikâ (vulgairement *Retti*), a dans la pratique une valeur de convention qui passe pour le double du poids de la graine de l'*abrus*, et qui cependant n'atteint pas tout à fait $2 \frac{1}{4}$ grains; c'est approchant (*nearly*), dit Colebrooke, $2 \frac{3}{16}$ grains troy anglais [2]. En admettant donc

[1] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 297. — [2] *On Indian Weights and Measures*, dans *Asiat. Researches*, t. V, p. 92, éd. in-8°.

que le Raktikâ égale 2 $\frac{3}{16}$ grains troy, le Mâchaka d'argent, qui est égal à deux Raktikâs, vaudra 4 $\frac{6}{16}$ grains troy; et comme il faut 16 de ces Mâchakas pour faire un Purâṇa, ce dernier poids sera exactement égal à 70 grains troy; d'où nous aurons 35,000 grains troy pour 500 de ces Purâṇas. Enfin, comme le grain troy anglais vaut, d'après les tables de réduction de l'Annuaire du Bureau des longitudes, 0,065 milligrammes français, les 500 Purâṇas vaudront 2,275 milligrammes, soit 455 francs.

On comprend qu'on arriverait à un résultat beaucoup plus élevé, s'il s'agissait d'un poids d'or; mais l'emploi du mot *Purâṇa* nous interdit absolument cette supposition, puisque le Purâṇa est positivement donné pour un poids d'argent. Cette considération me dispense de chercher ce que vaudraient les 500 Purâṇas dans les diverses suppositions suivantes, savoir : que le Mâcha égale tantôt 5 Raktikâs ou 10 $\frac{15}{16}$ grains troy anglais, et en nombre rond 11 grains troy, c'est-à-dire 715 milligrammes; tantôt quatre Raktikâs ou 8 $\frac{3}{4}$ grains troy, c'est-à-dire 569 milligrammes; tantôt 16 Raktikâs ou 35 grains troy, c'est-à-dire 2 grammes 275 milligrammes. Colebrooke n'a pas dit nettement s'il fallait entendre par ces Mâchas des poids d'or ou d'argent; mais puisqu'il a positivement spécifié le Mâchaka (diminutif de *Mâcha*) comme une monnaie d'argent, il y a une très-grande vraisemblance à croire que les Mâchas proprement dits sont des poids d'or. Cette conséquence peut se déduire également de la comparaison des deux articles du Dictionnaire de Wilson, celui de *Mâcha* et celui de *Mâchaka*.

Quoi qu'il en soit, les termes de *Mâcha* et de *Mâchaka* appartiennent, comme celui de *Raktikâ*, à ce système de poids fournis par la nature et très-probablement fort ancien qui caractérise les époques de civilisation encore peu avancée; car le *Mâcha* est un haricot de l'espèce dite *phaseolus radiatus*.

Le texte de notre légende parle encore d'une autre monnaie, le Kârchâpaṇa, qui est, suivant Colebrooke[1], égal à 80 Raktikâs de cuivre, c'est-à-dire à 175 grains troy anglais, ou suivant Wilson (au mot *Kârchâpaṇa*), à 176 grains. Quoique le Kârchâpaṇa puisse être aussi bien un poids d'or et d'argent que de cuivre, l'ensemble du texte me semble prouver qu'il y faut voir un Kârchâpaṇa de cuivre, car la courtisane veut certainement dire qu'elle ne demande pas même à Upagupta la plus petite somme. Or comme le Kârchâpaṇa, au taux de 175 grains troy anglais, égalerait 11 grammes 375 milligrammes de cuivre (c'est-à-dire une pièce de 5 centimes de France, avec une fraction de 1,375 milligrammes, qui ne va pas jusqu'à 1 centime), dire : « Je ne veux pas même un Kârchâpaṇa, » c'est dire à peu près l'équivalent de ceci : « Je ne te demande pas même un sou. »

[1] *Asiat. Researches*, t. V, p. 93.

N° IV. — DES NOMS DES DIEUX CHEZ LES BUDDHISTES.

(SECOND MÉMOIRE, SECTION II, PAGE 202, NOTE 1.)

Georgi a donné, d'après les sources tibétaines qu'avait rassemblées le P. Horace de la Penna, une liste des cieux superposés selon les idées des Tibétains, que je crois utile de comparer avec celle de notre Sûtra [1]. Cette comparaison peut être intéressante sous plus d'un rapport. En premier lieu, comme les noms tibétains des cieux et des Divinités qui les habitent, ne sont que des traductions de noms primitivement sanscrits, et que Georgi n'a pas donné ces derniers noms qui lui étaient inconnus, il est nécessaire de rapprocher la liste tibétaine de celle de notre Sûtra, pour fournir quelques éléments de plus à cette comparaison des deux littératures buddhiques, celle du Tibet et celle du Népâl, qui ne peut qu'être si profitable à l'une et à l'autre. Ensuite, sous un point de vue plus élevé, il est indispensable de connaître quelles additions les Buddhistes ont faites au Panthéon populaire des Brâhmanes qu'ils ont adopté, ou tout au moins qu'ils n'ont pas proscrit; c'est, en effet, uniquement d'après la nature de ces additions, qu'on pourra juger du caractère propre de leur mythologie.

L'énumération de Georgi, qui suit la même marche que celle de notre Sûtra, part en s'élevant des étages les plus rapprochés de la terre; mais elle ne commence qu'au ciel des Tuchitas, et elle omet ainsi les trois premiers ordres dont notre Sûtra donne les noms. Mais Georgi reprend ce sujet dans d'autres passages de sa compilation, et il est possible, en réunissant tous ces passages, de présenter un tableau complet du nombre et de la formation des étages dont se compose le monde supérieur selon les idées des Buddhistes.

On sait que c'est sur les flancs du mont Mêru, c'est-à-dire de cette montagne fabuleuse qui, suivant la définition exacte de M. Abel-Rémusat, est tout à la fois la partie la plus élevée du monde terrestre et le point central du ciel visible [2], que les Buddhistes placent les étages inférieurs des cieux qui s'élèvent graduellement au-dessus de la terre. Les quatre continents dont se compose la terre que nous habitons, sont disposés autour de cette montagne, laquelle s'élève au-dessus de leur surface autant qu'elle plonge au-dessous [3]. La partie supérieure du Mêru est divisée en plusieurs étages, dont le premier en remontant, est habité par des génies dont les Tibétains nomment le prince *Gnod-sbyin lag-na gjong-thog* [4]. Je ne connais pas le mot sanscrit correspondant à ce nom, qui est manifestement composé. Georgi n'en a pas donné la traduction; mais on peut l'interpréter à l'aide du dictionnaire de

[1] *Alphab. Tib.* p. 182 sqq.

[2] *Journ. des Savants*, année 1831, p. 609.

[3] Georgi, *Alphab. Tib.* p. 480.

[4] *Ibid.* et p. 237.

Csoma, d'après lequel *Gnod-sbyin* signifie *a mischievous fancied spirit*, et *lag-na gjong-thog* (ou plutôt *thogs*) désigne un être imaginaire qui tient un bassin à la main. A ces notions M. Schmidt ajoute que *Gnod-sbyin* est synonyme du sanscrit *Yakcha*[1], ce que je crois tout à fait exact, parce que les Yakchas sont, dans la mythologie indienne, des génies dont le séjour est l'atmosphère; mais M. Schmidt ne nous apprend rien de plus touchant l'épithète ajoutée au nom de ces Yakchas, « qui ont « un vase à la main. » Tout ce que nous en savons est dû à Georgi, qui les représente occupés à puiser avec leurs vases l'eau que les flots de la mer font rejaillir sur le mont Mêru. Je n'ai jusqu'ici rien rencontré dans les textes du Népâl qui se rapporte à cette classe d'êtres supérieurs à l'homme. Mais outre qu'elle n'est pas tout entière de l'invention des Tibétains, puisque les Buddhistes du Sud connaissent quelque chose d'analogue, elle repose sur une donnée réellement indienne et antique, car rien n'est plus ordinaire que de voir les Yakchas figurer dans les légendes. Ce sont des génies de l'air, doués d'une grande puissance, qui, comme tous les autres habitants du Panthéon buddhique, sont soumis au pouvoir suprême du Buddha, et même à celui des Religieux ou de quelques personnages privilégiés, comme les rois protecteurs du Buddhisme. Le nom que leur donnent les Tibétains rappelle en partie celui de *Kambhâṇḍa*, lequel désigne des êtres placés par les Singhalais immédiatement au-dessus de la terre, le long des flancs du Mêru[2]; je dois parler ailleurs de ces génies purement indiens.

Le second étage est habité par les êtres qui tiennent à la main un chapelet; le prince qui les gouverne se nomme d'après Georgi *Pran thog*[3], leçon fautive qui se rectifie aisément à l'aide de la notion que Georgi nous donne de ces génies. Si, en effet, on lit *Phreng thogs*, ce nom signifiera « celui qui tient une guirlande. » Ce terme traduirait fort exactement le sanscrit *Sragdhara;* mais je n'ai rencontré jusqu'ici dans les livres du Népâl qu'une Divinité de ce nom, c'est la Déesse des Tantras dont j'ai parlé plus haut dans la section consacrée à ces livres[4], et qui, je crois, n'a rien à faire ici. Je ne dois cependant pas oublier de dire, que suivant Schröter les Tibétains ont un mot, *Phreng-ltan*, par lequel ils désignent Garuḍa, l'oiseau indien consacré à Krĭchṇa[5]; *Phreng-ltan*, qui signifie « ayant une guirlande, » n'est pas fort éloigné de *Phreng-thogs*, expression qui a le même sens. Si ces deux mots étaient synonymes, nous pourrions supposer que les êtres qui habitent le second étage sont les Garuḍas, dont les Buddhistes font une classe d'oiseaux divins. Nous verrons, en étudiant la classification des Buddhistes du Sud, qu'ils placent les Garuḍas au troisième étage au-dessus de la terre[6].

[1] *Tibet. Wörterb.* p. 308, col. 2.
[2] *The Mahâvansi*, t. III, p. 51.
[3] *Alphab. Tib.* p. 481.
[4] Second Mémoire, sect. V, p. 542.
[5] *Bhot. Diction.* p. 199, col. 1.
[6] *The Mahâvansi, etc.* t. III, p. 51.

Le troisième étage est le séjour des êtres qu'on nomme, suivant Georgi, « bu« veurs et stupides, » et qui ont en tibétain le nom de *Rtag myos*[1]. Ces deux monosyllabes se traduisent littéralement par « continuellement enivrés, » et cette interprétation s'accorde bien avec la notion que Georgi nous donne de ces Dieux; mais ici encore les textes du Népâl, du moins ceux que je puis consulter, sont absolument muets, et je ne retrouve pas dans nos légendes le nom sanscrit de ces Divinités. Peut-être ces génies toujours ivres sont-ils les Nâgas, ou Dragons lourds et stupides que les Buddhistes du Sud placent, il est vrai, au quatrième degré.

Le quatrième étage est habité par les êtres que Georgi nomme les *Lha ma yin*[2], c'est-à-dire « ceux qui ne sont pas des Dieux, » en d'autres termes, qui sont des Asuras; car l'expression tibétaine est la traduction exacte de ce dernier nom sanscrit. Ici encore nous manquons du témoignage des textes népâlais en ce qui touche la détermination précise du séjour des Asuras; mais leur nom n'en est pas moins authentique, et leur existence prouvée par ces textes. C'est, avec les Yakchas, un de ces anciens emprunts faits par le Buddhisme à la religion populaire de l'Inde. Les Asuras, comme les génies des trois étages inférieurs, ne figurent pas dans la classification des Dieux, habitants des étages célestes superposés au-dessus de la terre; mais cela ne doit pas nous étonner, car ce ne sont pas des Dieux. Les Asuras sont au contraire les ennemis des Dêvas, ou de ces Divinités lumineuses dont les Buddhistes de toutes les écoles se sont fait des idées tout à fait conformes aux conceptions brâhmaniques[3]. Voilà pourquoi le Sûtra auquel se rapporte la présente note, parlant des rayons de lumière qui s'élèvent dans le ciel et vont éclairer les demeures des Dêvas, prend son point de départ aux Tchaturmahârâdjikas, c'est-à-dire aux Divinités qui habitent le dernier des six cieux superposés qui constituent la première des trois régions, celle des Kâmâvatcharas, ou des êtres livrés à la concupiscence[4].

La classification que je viens d'exposer d'après Georgi, se retrouve, moins le quatrième étage des Asuras, dans Pallas, dont la collection curieuse mérite en général une grande confiance pour tout ce qui regarde le Buddhisme de l'Asie centrale. Cela prouve qu'elle est très-familière aux Mongols; il me semble indispensable de l'exposer en peu de mots. Sur le degré inférieur des étages qu'embrasse le Mêru, résident les génies munis d'un vase; ce sont les Yakchas des Tibétains. Au-dessus d'eux viennent ceux que Pallas appelle *libres* (freye); ils

[1] *Alphab. Tib.* p. 481, n° 10.

[2] *Ibid.* p. 481, n° 11.

[3] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 138 et 139.

[4] Voyez second Mémoire, section II, p. 79, note 3. Je me sers à dessein du mot *région* (*Dhâtu*), pour éviter la confusion qu'entraîne l'emploi du mot *monde* (*Lôka*), confusion qu'a parfaitement débrouillée M. Schmidt. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 55, note 7.)

répondent apparemment aux génies portant une guirlande de Georgi; car ils ont au-dessus d'eux ceux qu'on nomme *toujours ivres*, lesquels sont placés au troisième degré par Pallas comme par Georgi; mais j'ignore la raison du nom de *libres* que Pallas leur donne. Les Chinois, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, ont un ordre de génies qu'ils appellent *délivrés*, et auxquels répondent les *libres* de Pallas. Enfin, au-dessus de ces trois classes de génies viennent les Macharansa Chane, c'est-à-dire les Mahârâdjas rois, qui commandent à tous ces esprits secondaires, et dont les palais regardent les quatre points cardinaux dont ils sont les protecteurs[1]. On voit que Pallas ne parle pas des Asuras, dont quelques Tibétains font les habitants du quatrième ciel; sans doute qu'il les confond avec les génies toujours ivres de la troisième division du Mêru. M. Schmidt, auquel on doit les Mémoires les plus élaborés sur les étages célestes des Buddhistes mongols, place les Asuras dans les profondeurs des régions souterraines[2].

Les Chinois semblent également connaître ces divers ordres de génies; du moins je trouve dans le Mémoire souvent cité de M. Abel-Rémusat sur la cosmographie buddhique, quelques détails qui ont un rapport manifeste avec le sujet qui nous occupe. Il s'agit des montagnes disposées en cercle autour du Mêru, et qu'on représente s'élevant par degrés depuis la chaîne qui environne la terre, jusqu'à celle qui atteint la moitié de la hauteur du mont central. Ces montagnes forment ainsi de véritables étages qui sont habités par des êtres supérieurs à l'homme. Je ne crois pas nécessaire d'insister sur le nombre de ces chaînes, qui pour les uns est de sept, et pour les autres de dix; et je ne m'arrête pas davantage à remarquer l'analogie frappante qu'offre cette description avec le système cosmologique des Brâhmanes. J'observe seulement que sur une de ces chaînes vivent les Yakchas, sur une autre les immortels qu'on appelle *Délivrés*, et enfin sur celle qui est la plus rapprochée du Mêru les Asuras[3]. Le système des Chinois, qui consiste à placer des génies atmosphériques sur des chaînes concentriques au Mêru et s'élevant à des hauteurs

[1] *Samml. hist. Nachricht.* t. II, p. 46. Pallas, avec son exactitude ordinaire, a renvoyé à l'exposé de Georgi, dont il note en termes généraux la divergence d'avec le sien.

[2] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 34.

[3] *Journal des Savants*, année 1831, p. 606. Il y a dans cette partie du Mémoire de M. Rémusat plusieurs noms de montagnes dont il est facile de retrouver la forme sanscrite, sous l'altération assez faible des transcriptions chinoises. Ainsi *Yeou kan tho* est le Yugaṁdhara (*Mahâvansi*, t. III, p. 67); *Ni min tho lo*, Nêmîndra; *Ke ta mo ti*, Kêtumatî. Ce nom ne signifie pas, comme le dit M. A. Rémusat, « vexilli perspicacitas, » mais « la région qui a « des étendards; » il semble que les Chinois ont fait un jeu de mots sur le suffixe *matî*, qu'ils ont pris pour *mati*, mot signifiant *intelligence*. Le nom de *Kiei tho lo* rappelle le Kêdâra, et le *Tchakra* est cette chaîne que les Buddhistes nomment *Tchakravâla* et dont ils font la ceinture de la terre; il en est très-souvent question dans les livres buddhiques de Ceylan.

inégales le long de sa pente, est peut-être préférable à celui de Georgi, qui représente ces génies étagés sur les flancs de cette montagne; du moins il s'accorde mieux avec la théorie brâhmanique des grandes chaînes qui entourent le Mêru.

Quoi qu'il en soit, au-dessus de ces ordres de génies qui habitent l'atmosphère, on place à la quatrième station du Mêru les quatre grands Rois. Georgi nous apprend qu'il y a au Tibet deux opinions sur ce point[1]. Suivant, en effet, qu'on attribue aux Asuras le troisième ou le quatrième degré, les quatre grands Rois remontent au quatrième ou descendent au troisième étage du Mêru. Je ne balance pas à me ranger à la première opinion, qui est celle de Pallas et de M. A. Rémusat; elle me paraît reposer sur des documents exacts et plus soigneusement étudiés que ceux qu'a si souvent confondus Georgi[2]; c'est celle que j'ai suivie, quand j'ai eu occasion de parler des quatre grands Rois[3]. La liste de notre Sûtra commence avec cet ordre de Divinités qui sont nommées les Tchaturmahârâdjikas. Les Tibétains, d'après Georgi, les désignent par le nom de *Rgyel-tchhen-bji*[4], qu'il faut lire *Rgyal*, etc., ce qui signifie exactement « les quatre grands Rois. » Le Vocabulaire pentaglotte donne leur nom de cette manière : *Gyal* (*rgyal*)-*tchhen-bjihi rigs*, « la « tribu des quatre grands Rois[5]; » c'est la traduction littérale du titre sanscrit adopté par ce Vocabulaire : *Tchatur mahârâdja kâyikas*. Les Tibétains les nomment encore *Hdjig-rten-skyong-ba bji*, « les quatre protecteurs de l'univers[6], » ce qui n'est qu'une traduction du nom brâhmanique de *Lôkapâla*.

Ces rois sont fréquemment cités dans les livres du Népâl, et j'ai expliqué leurs noms dans les notes d'un Sûtra que j'ai traduit plus haut[7]. J'ajoute seulement ici que le terme composé et dérivé qu'emploie notre Sûtra, signifie « les Dieux qui for« ment la suite des quatre grands Rois. » C'est exactement de cette manière que les textes pâlis désignent cette classe d'êtres divins; car comme ils font suivre ce nom du mot *Dêva*[8], ils ne nous permettent de douter ni du sens, ni du rôle du mot *Tchaturmahârâdjikas*. Je viens de dire que le Vocabulaire pentaglotte donne un synonyme de ce terme dans la leçon *Tchatur mahârâdja kâyikâḥ*, « ceux qui forment « la suite des quatre grands Rois[9]; » c'est là une expression collective dont nous verrons bientôt l'analogue. Les quatre grands Rois, considérés indépendamment de leur cour, se nomment *Tchaturmahârâdjas;* cette dernière dénomination est celle

[1] *Alphab. Tib.* p. 481 et 482.

[2] *Journal des Savants*, année 1831, p. 609. *Foe koue ki*, p. 139 et 140.

[3] Voyez second Mémoire, sect. II, p. 167 et 168.

[4] *Alphab. Tib.* p. 482, n° 12.

[5] *Vocab. pentagl.* sect. XLIX, n° 1.

[6] Csoma, *Tibet. Diction.* p. 243, col. 2. Schmidt, *Tibet. Wörterb.* p. 176.

[7] Voyez second Mémoire, sect. II, p. 167 et 168.

[8] *Pârâdjika*, f. *kha* r°. *Mahâvansi*, tom. III, p. 135.

[9] *Vocab. pentagl.* sect. XLIX, n° 1.

qu'ont traduite les Tibétains. L'idée même des quatre grands Rois, qui sont les gardiens des quatre points cardinaux, leurs noms, et même la manière dont l'un d'eux est placé, sont des conceptions purement indiennes, que les Buddhistes ont très-peu modifiées. Mais ce qui leur appartient en propre, c'est la croyance que ces Dieux occupent le degré inférieur d'une échelle composée de six rangs, qui compris sous le nom générique de *Kâmâvatcharas*, « Dieux du désir, » constituent la région des désirs ou de l'amour, que les Buddhistes de toutes les écoles nomment *Kâmadhâtu*[1], parce que les êtres qui la peuplent sont tous soumis également, quoique sous des formes diverses, aux effets de la concupiscence[2].

Au-dessus des quatre grands Rois, Georgi place les *Gsum-btchu-rtsa-gsum* ou « les « trente-trois Dieux[3]; » ce sont les Trayastriṃçàs de notre Sûtra et du Vocabulaire pentaglotte[4]. Les Tibétains, si nous devons en croire Georgi, ont établi entre le nom de ces Dieux et leur système de la terre, une relation dont je n'ai trouvé aucune trace dans nos textes sanscrits. Ils supposent que les trente-trois Dieux sont ainsi nommés parce qu'ils gouvernent l'univers, qui est composé de trente-trois parties, savoir : cinq étages, huit mers, sept montagnes d'or, douze continents et îles, et une muraille de fer. Cette explication me paraît inventée après coup, et je suis fermement convaincu que les Trayastriṃçàs des Buddhistes sont exactement les trente-trois Dieux du Brâhmanisme, l'une des classifications les plus anciennes des Divinités atmosphériques et élémentaires que l'on connaisse dans l'Inde.

On sait que c'est Indra qui, pour les Buddhistes comme pour les Brâhmanes, est le Roi des trente-trois Dieux, ou plus exactement, des trente-deux, puisque c'est la présence d'Indra qui forme le nombre de trente-trois[5]. Georgi donne à Indra le nom de *Kia-cjin*, ce qui s'écrit en tibétain *Brgya-byin;* ce titre paraît répondre à celui de *Çatamanya* ou de *Çatakratu*, sous lequel Indra est vulgairement connu chez les Brâhmanes. Au reste, les Buddhistes se font du ciel des trente-trois Dieux et de la félicité dont on y jouit, exactement la même idée que les Indiens orthodoxes. Ils le placent au sommet du Mêru, et le disent habité par des personnages que leurs vertus ou leur gloire y ont élevés; seulement, ce qui paraît ici propre aux Buddhistes, c'est l'idée si souvent répétée dans les Sûtras, que les hommes et les animaux mêmes peuvent, après leur mort, y renaître pour prix de leur vertu[6].

[1] *Vocab. pentagl.* sect. XLVIII, n° 1.

[2] *Journ. des Savants*, année 1831, p. 610. Des Hautesrayes, *Recherches sur la rel. de Fo*, dans *Journ. Asiat.* t. VII, p. 315.

[3] *Alphab. Tib.* p. 482, n° 13.

[4] *Vocab. pentagl.* sect. XLIX, n° 2. Le nom tibétain est un peu altéré dans cet ouvrage.

[5] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 64 et 65, 128 et 129, et de plus, les renvois à d'autres ouvrages indiqués dans ces deux notes substantielles. Voy. *Journ. des Savants*, année 1831, p. 610; Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 30 sqq.

[6] *Foe koue ki*, p. 144.

M. Schmidt s'autorise de cette circonstance pour avancer que les trente-trois Dieux ne sont pas les seuls habitants de cette terre de délices[1]. Je ne puis ni confirmer, ni contester cette assertion; car les livres qui sont entre mes mains ne disent rien à cet égard. Je préfère cependant croire, que chez les Buddhistes comme chez les Brâhmanes, le nombre de trente-trois est pris au propre et employé dans un sens restrictif. Les Buddhistes ont même conservé avec une parfaite exactitude les quatre catégories dont se composent ces trente-trois Divinités. Les huit Vasus sont les huit Dieux dispensateurs de tous les biens, ce qui est d'accord avec une des interprétations du mot *Vasu*, et ce qui rappelle la formule antique *dâtârô vasûnâm*, *δωτῆρες ἐάων*. Les onze Rudras sont les onze Divinités redoutables, ce qui est très-exact. Les douze Âdityas sont les douze manifestations du soleil, et les deux Açvins sont les deux Divinités toujours jeunes : on ne les invoque pas autrement dans les Vêdas ni dans le Zend Avesta.

Immédiatement au-dessus des trente-trois Dieux, c'est-à-dire au troisième étage de la région des désirs, viennent les Yâmas, que Georgi nomme *Thob-bral-ba*[2]. Il faut lire, comme dans le Vocabulaire pentaglotte[3], *Hthab* au lieu de *Thob*, et traduire : « ceux qui sont à l'abri des querelles, » ce qui reviendrait au sens donné à ce nom chez les Mongols, qui selon M. Schmidt le traduisent par « exempts de « combats[4]. » Cette explication n'est d'ailleurs pas très-éloignée de celle des Chinois, qui d'après M. A. Rémusat donnent au nom des Yâmas le sens de *bon temps*[5]. Suivant M. Schmidt, les Dieux de ce ciel ont reçu ce nom, parce qu'ils se trouvent en dehors du domaine des bons et des mauvais esprits terrestres qui sont entre eux dans une lutte perpétuelle, et que les Asuras de l'abîme ne peuvent rien contre eux[6]. Si cette interprétation est réellement authentique, elle appartient en propre aux Buddhistes, ainsi que la place qu'ils donnent à ces Dieux dans leur classification des étages célestes. Mais on n'en peut dire autant du nom même de *Yâma*, qui est tout à fait brâhmanique, et qui désigne, comme on sait, une classe de Dieux dont le rôle n'est pas parfaitement défini par la mythologie, quoiqu'elle soit fréquemment citée dans les Purâṇas[7]. L'interprétation que donnent les Chinois du nom de *Yâma* se rapproche beaucoup plus que celle des Mongols d'une des significations du primitif sanscrit d'où ce nom dérive. Selon eux, les Yâmas sont ainsi nommés parce qu'ils mesurent leurs jours et leurs nuits sur l'épanouissement et la clôture des fleurs de lotus[8]. Cette explication rappelle en partie un des sens les plus

[1] *Mém. de l'Acad. etc.* t. II, p. 30.

[2] *Alphab. Tib.* p. 483, n° 13.

[3] *Vocab. pentagl.* sect. XLIX, n° 3.

[4] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 30; et t. IV, p. 216.

[5] *Foe koue ki*, p. 144.

[6] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 30.

[7] Wilson, *Vishṇu purâṇa*, p. 54, note 10.

[8] *Journ. des Sav.* année 1831, p. 610.

ordinaires du sanscrit *Yâma*, qui signifie « veille de trois heures. » Sous ce point de vue, les Yâmas seraient des Divinités protectrices des divisions du jour indien.

Le quatrième étage de la région des désirs est habité par les Tuchitas, que les Tibétains nomment *Dgah-ltan*[1]; c'est exactement la traduction du sanscrit *Tuchita*, « ceux qui sont satisfaits. » Georgi rend assez bien ce nom en l'appliquant au ciel que ces Dieux habitent, *magnæ lætitiæ locus*. Ce sens est connu des Buddhistes de toutes les nations, Mongols et Chinois[2]; seulement les Chinois, d'après M. A. Rémusat, y voient le sens de « connaissance suffisante, » qui ne me paraît pas justifié par l'étymologie[3]. J'ignore même pour quelle raison M. Rémusat a préféré cette interprétation à celle de *lætus* (joyeux) qu'il avait donnée de *Tuchita* dans sa copie manuscrite du Vocabulaire pentaglotte, ouvrage sur lequel il avait entrepris un travail considérable que la mort a malheureusement interrompu[4]. Le nom des Dieux *Tuchitas* est encore un emprunt fait par les Buddhistes à la mythologie brâhmanique; mais les Buddhistes, outre la place qu'ils leur ont donnée dans leur classification des étages célestes, ont fait du séjour qu'ils habitent la demeure privilégiée où vient renaître, pour descendre un jour parmi les hommes, celui qui n'a plus qu'une existence à passer sur la terre, et qui est prédestiné à devenir un Buddha parfaitement accompli. C'est une notion dont j'ai eu plus d'une fois occasion de parler, et qu'on trouve à tout instant reproduite dans les Sûtras.

Le cinquième étage de la même région est le séjour des Dieux que Georgi nomme *Hphrul-dgah*[5], et qu'il explique ainsi : *gaudium ingens ex prodigiis*. C'est le nom que M. Schmidt écrit, d'après la transcription erronée des Mongols, *Nirmâṇavati*, mais qu'il traduit exactement de cette manière : « la région de ceux qui trouvent « leur plaisir dans leurs propres transformations ou productions[6]. » Le mot de *production* me paraît moins exact que celui de *transformation;* car le terme original de *Nirmâṇarati*, comme l'écrit bien notre Sûtra, signifie « ceux qui trouvent leur vo« lupté dans leurs transformations miraculeuses. » C'est de cette manière que l'entend M. A. Rémusat, dans son travail inédit sur le Vocabulaire pentaglotte, où il le traduit : *spiritus gaudens in permutationibus*[7]. Les traductions que le même auteur a préférées plus tard, celles de « ciel de la conversion » ou « joie de la conversion, » ont l'inconvénient d'être obscures : on ne sait s'il ne faut pas entendre *conversion* dans un sens religieux, ce qui serait inexact; car *Nirmâṇa* et les termes appartenants à la même famille que ce mot, n'ont jamais d'autres sens, dans le style buddhique,

[1] *Alphab. Tib.* p. 182 et 483.

[2] Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 30. Rémusat, *Journ. des Savants*, année 1831, p. 610.

[3] *Foe koue ki*, p. 145.

[4] *Vocab. pentagl.* sect. XLIX, n° 4.

[5] *Alphab. Tib.* p. 182; et p. 483, n° 15.

[6] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 29; et t. IV, p. 216.

[7] *Vocab. pentagl.* XLIX, n° 5.

que celui de « transformation résultant de la magie. » Le nom et le rôle de ces Divinités appartiennent exclusivement aux Buddhistes, et je ne trouve rien chez les Brâhmanes qui y réponde[1]. On ne saurait nier cependant que l'idée d'attribuer aux Dieux la faculté de prendre à leur gré une forme quelconque, ne soit ancienne dans l'Inde, puisqu'elle paraît déjà dans les Vêdas. C'est, je crois, à cette notion de la puissance surnaturelle des Dieux qu'il faut attribuer l'idée qu'ont eue les Buddhistes d'inventer un ciel spécial pour les Divinités qui peuvent revêtir toutes sortes de formes. M. Rémusat pensait que ce ciel avait été ainsi nommé parce que les désirs nés des cinq principes des sensations y étaient convertis en plaisirs purement intellectuels[2].

Le sixième étage de la région des désirs est habité par les Dieux que Georgi nomme *Gjan-hphral-nbang-bye*, et dont il traduit ainsi le nom : *prodigiorum virtute dominantes*[3]. Notre auteur se corrige dans un autre endroit[4], et lit, comme le Vocabulaire pentaglotte, *dvang* au lieu de *nbang* que ne donne aucun de nos lexiques. Le sens qui résulte de ces quatre monosyllabes n'est pas parfaitement clair; mais il est élucidé par la traduction inédite du Vocabulaire pentaglotte de M. A. Rémusat, qui l'interprète ainsi : *spiritus permutans aliena*[5], et par celle de M. Schmidt, qui définit ainsi le ciel en question : « la région de celui qui agit suivant sa volonté sur « les transformations des autres, » c'est-à-dire, ajoute le savant interprète, « la région « de celui aux ordres duquel sont toutes les formes, qui agit sur toutes les formes[6]. » Je dois cependant glisser sur les autres développements dans lesquels entre M. Schmidt à l'occasion de ce ciel dont il fait le séjour de Mâra, le Dieu de l'amour et de la passion; non pas que ces développements ne soient pleins de vues élevées sur le rôle de Mâra dans la doctrine buddhique, mais c'est qu'ils m'entraîneraient trop loin, et que, sauf quelques détails, je n'en trouve pas la justification dans nos textes sanscrits. J'ajoute seulement que les interprétations que je viens de citer se vérifient par celle qu'on peut donner du terme d'ailleurs un peu obscur de notre Sûtra, *Paranirmita vaçavartin*, « ceux qui disposent à leur gré des formes qu'ont revêtues « les autres. » Je n'ai pas besoin d'avertir que ces Divinités, comme les précédentes, appartiennent en propre au système buddhique.

Avec ce sixième étage se termine la première des trois régions, celle des désirs et de la concupiscence. Je dis la première, parce que je suis la classification de notre

[1] En effet les Nirmâṇaratis, qui suivant le Vichṇu purâṇa forment une des classes des Dieux du onzième Manvantara, ne me paraissent avoir aucune analogie avec les Nirmâṇaratis des Buddhistes. (Voyez *Vishṇu purâṇa*, p. 268.)

[2] *Journ. des Savants*, année 1831, p. 610.

[3] *Alphab. Tib.* p. 182.

[4] *Ibid.* p. 483, n° 16.

[5] *Vocab. pentagl.* sect. XLIX, n° 6.

[6] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. II, p. 24; et t. IV, p. 216.

Sûtra, qui procède en remontant de la terre; il va de soi-même qu'il faudrait appeler cette région la troisième si l'on descendait des sphères plus élevées, ainsi que l'a fait M. Schmidt dans les Mémoires auxquels je ne puis mieux faire que de renvoyer le lecteur. En continuant à remonter, nous entrons dans la seconde région, celle des formes, qu'habitent des êtres plus parfaits; ils sont divisés en plusieurs classes que nous allons énumérer dans leur ordre.

Immédiatement au-dessus des Divinités auxquelles on attribue la puissance de transformer miraculeusement et à leur gré les autres créatures, viennent, selon notre Sûtra, les Brahma kâyikas, c'est-à-dire « ceux qui forment la suite de Brahmâ. » C'est le nom des Dieux dont Brahmâ est le chef, et les Buddhistes du Sud ne nomment pas autrement cette classe de Divinités. A cet ordre répondent, dans le Vocabulaire pentaglotte, les *Brahma paripatyâ*, orthographe fautive que je n'hésite pas à remplacer par *Brahma parichadyâḥ*, m'appuyant sur la confusion facile des lettres प *pa* et च *cha*. La version tibétaine du Vocabulaire pentaglotte traduit ce nom par *Tshangs-hkhor*, « troupe de Brahmâ, » ou *turma spirituum Fan*, comme l'entend M. A. Rémusat d'après les Chinois [1]. Les Népâlais connaissent aussi cette classe de Divinités, quoiqu'ils en transcrivent le nom d'une manière fautive, *Brahma prashâdyâ* [2]. Je reviendrai plus bas sur ces différences de dénomination.

Georgi, qui ne donne pas le nom tibétain de cette classe de Dieux, du moins à l'endroit où il serait naturel de le chercher, le remplace par un terme collectif qui embrasse quatre classes de Divinités, et qu'expriment les mots tibétains *Tshangs-phahi gnas bji* (ou plutôt *pahi* [3]); Georgi traduit cette expression par *sedes quadruplici contemplationis generi vacantium*, mais cette traduction est manifestement erronée [4], et les quatre mots tibétains ne peuvent signifier que « les quatre habitations de « Brahmâ. » En admettant que l'analogie de la liste tibétaine et de celle de notre Sûtra se continue ici avec la même régularité que pour les cieux précédents, on serait conduit à penser que les quatre habitations de Brahmâ comprennent les trois termes de notre Sûtra où le nom de Brahmâ figure, plus les Parîttâbhas qui viennent ensuite; mais ce serait une erreur, car nous reconnaîtrons bientôt que les Parîttâbhas ouvrent une nouvelle catégorie de Dieux. Il faut donc admettre que les quatre habitations de Brahmâ des Tibétains répondent aux trois sphères de notre Sûtra, savoir les Brahma kâyikas, « ceux qui forment la suite de Brahmâ; » les Brahma purôhitas, « les prêtres ou ministres de Brahmâ, » en tibétain *Tshangs-pa mdun-na hdon* [5]; et les Mahâbrahmâs, en tibétain *Tshangs-pa-tchhen-po* [6].

[1] *Vocab. pentagl.* sect. L, n° 1.

[2] *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 233.

[3] *Alphab. Tib.* p. 182.

[4] Il semble qu'elle a été empruntée au titre que porte cette section dans le Vocabulaire pentaglotte : *Les trois Dieux contemplatifs.*

[5] *Vocab. pentagl.* sect. L, n° 2.

[6] *Ibid.* n° 3.

Il resterait maintenant à déterminer laquelle de ces deux énumérations est préférable, de celle des Tibétains qui admettent quatre cieux de Brahmâ, et de celle de notre Sûtra qui n'en reconnaît que trois. Mais quelques efforts que j'aie faits pour trouver des raisons décisives en faveur de l'une ou de l'autre, il m'a été impossible d'y parvenir. Je les ai trouvées l'une et l'autre appuyées par des autorités également respectables. Ainsi la classification de Georgi s'autorise de l'opinion des Népâlais, qui suivant M. Hodgson[1] comptent quatre cieux où Brahmâ domine, et qui les nomment ainsi : *Brahma kâyikas*, *Brahma parôhitas*, *Brahma parichadyas* et *Mahâbrahmâṇas*. Or si l'on compare cette classification à celle de notre Sûtra, il semble qu'elle résulte de ce qu'on divise au Népâl en deux ordres distincts les Brahma kâyikas et les Brahma parichadyas, que notre Sûtra et le Vocabulaire pentaglotte paraissent réunir en une seule catégorie. D'un autre côté, la classification qui ne reconnaît que trois cieux de Brahmâ, est adoptée premièrement par le Sûtra qui donne lieu à la présente note, puis par le Vocabulaire pentaglotte qui en altère les noms, mais qui après tout ne reconnaît que trois ordres [2], par les Buddhistes singhalais[3], enfin par les Mongols, d'après Pallas et M. Schmidt[4]. Ainsi un Sûtra sanscrit du Népâl parle de trois demeures de Brahmâ; les Mongols, qui suivent d'ordinaire si religieusement la tradition tibétaine, ne reconnaissent que trois demeures, et les Tibétains en comptent quatre. C'est là une de ces différences que signalait M. A. Rémusat en traitant du sujet même qui nous occupe [5], et qu'il ne sera possible de concilier que quand on possédera la traduction complète des autorités indiennes, tibétaines, chinoises et mongoles sur lesquelles s'appuient ces diverses classifications; quant à présent je regarde celle de notre Sûtra comme plus appuyée que l'autre.

Après tout ces divergences n'affectent que le nombre des cieux superposés; car pour les idées qu'expriment les noms que ces cieux portent, elles sont exactement les mêmes dans l'une et dans l'autre classification. D'un côté nous avons quatre ordres de Dieux qui s'élèvent ainsi les uns au-dessus des autres : 1° ceux qui forment la suite de Brahmâ; 2° les ministres de Brahmâ; 3° ceux qui composent l'assemblée de Brahmâ; 4° les grands Brahmâs. De l'autre côté nous avons trois ordres :

[1] *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 233.

[2] *Vocab. pentagl.* sect. L.

[3] *The Mahâvansi*, t. III, p. 136. Il y a cependant une confusion dans l'exposé d'Upham; les Mahâbrahmâs y manquent, et sont remplacés par les Brahma kâyikas. Je crois qu'il y a là substitution plutôt qu'omission.

[4] *Samml. hist. Nachricht.* t. II, p. 48. *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 101. C'est la suppression des Brahma kâyikas qui, chez les Mongols, réduit à trois le nombre des cieux de Brahmâ; mais cette classe n'est pas, à vrai dire, supprimée, si l'on admet comme moi qu'elle se confond avec celle des Brahma parichadyas. Nous verrons en étudiant la classification des Buddhistes du Sud, que ce dernier ordre est le seul qu'ils admettent, et qu'ainsi les Brahma kâyikas et les Brahma parichadyas n'en font qu'un.

[5] *Journ. des Sav.* année 1831, p. 610.

1° ceux qui forment la suite de Brahmâ; 2° les ministres de Brahmâ; 3° les grands Brahmâs. Il est très-aisé de comprendre que ceux de la suite et ceux de l'assemblée aient pu être confondus en une seule classe; et d'autre part on conçoit aussi facilement que la classe unique des Dieux nommés par les uns « ceux qui forment la suite de « Brahmâ, » et par les autres « ceux qui composent son assemblée, » ait pu se dédoubler, si quelque raison, à nous inconnue, a exigé que la classification se complétât au moyen d'un étage de plus. J'attache donc, pour ma part, assez peu d'importance à ces différences, quoique j'aie cru nécessaire de les signaler. Ce qui me paraît plus digne de remarque, c'est le caractère systématique de cette classification, où il semble qu'on ait voulu agrandir le domaine de Brahmâ en formant deux ou trois ordres des Dieux qui l'approchent. Il faut ensuite noter que nos textes, d'accord avec la tradition népâlaise, nomment le troisième ou le quatrième de ces cieux les Mahâbrahmâs (*Mahâbrahmâṇaḥ*). Il y a donc plusieurs Brahmâs supérieurs qui peuplent le troisième ou le quatrième ciel, et ces Brahmâs sont sans doute des êtres que leur sainteté a élevés à ce haut rang. Cela n'empêche pas que dans les livres du Népâl, l'existence d'un Brahmâ unique ne soit à tout instant rappelée, et que ce Brahmâ ne soit connu sous le titre de *Brahmâ sahâm̃pati*, « Brahmâ le souverain des « êtres qui souffrent. » Il est probable que le Brahmâ sahâm̃pati est le plus élevé et le chef de ces grands Brahmâs qui habitent le ciel que nous venons d'étudier.

Quoi qu'il en puisse être de ces explications, sur lesquelles je n'insiste pas davantage, faute de posséder un assez grand nombre de textes qui les confirment positivement, il me paraît que les difficultés que nous éprouvons à nous reconnaître dans ce chaos de Brahmâs, viennent uniquement de ce que les idées soumises à notre examen appartiennent à des époques diverses. Je suis convaincu, quoique je ne puisse pas donner de cette opinion toutes les preuves désirables, que la notion d'un Brahmâ unique, empruntée par les Buddhistes au Brâhmanisme, est la plus ancienne de toutes celles que nous offre cette série de trois ou quatre cieux subordonnés à Brahmâ. Cette notion se montre aussi pure et aussi claire que cela est possible dans le Brahmâ sahâm̃pati, souverain du monde qu'habitent les hommes. La création de deux ou trois cieux peuplés par des êtres qui servent ce Brahmâ est une sorte d'hommage rendu à la grandeur de ce Dieu, qui appartenait primitivement à la religion indienne avant la venue de Çâkya. Mais en même temps c'est l'œuvre d'une classification postérieure, et qui n'a pu s'exécuter que quand les Buddhistes ont senti le besoin d'incorporer dans leur système propre les notions qu'ils avaient reçues de leurs prédécesseurs. Enfin j'en dirai autant de cette multiplication des Brahmâs, qui paraît dans le ciel des Mahâbrahmâs, en admettant qu'il faille, comme je le propose, prendre ce pluriel au propre. Si dans le nom de *Mahâbrahmâṇaḥ* on ne devait voir qu'un pluriel, appelé ici par imitation des autres cieux

qu'habitent des troupes plus ou moins nombreuses de Divinités de même nom, il n'y aurait qu'un Mahâbrahmâ, et cette notion n'en serait que plus indienne. Enfin, pour compléter ce que nous savons de ces trois ordres de Dieux, j'ajouterai qu'ils forment le premier degré des sphères du Dhyâna ou de la contemplation, comme on les appelle, et que, suivant le Vocabulaire pentaglotte, ils appartiennent à la première contemplation. C'est une division sur laquelle nous reviendrons, quand nous serons en état de l'embrasser dans son ensemble.

Immédiatement au-dessus des Mahâbrahmâs se placent les Dieux de la seconde contemplation, laquelle, suivant le Vocabulaire pentaglotte[1], comprend trois étages, comme la contemplation précédente. Le caractère commun de ces Dieux est, ainsi que l'a bien fait remarquer M. A. Rémusat[2], l'éclat ou la lumière à divers degrés. Le premier des étages en remontant, c'est-à-dire celui qui est occupé par la dernière classe des Dieux de cette nouvelle sphère, est habité par les Parîttâbhas, qu'on nomme en tibétain *Od-bsal*[3]. Georgi traduit ce terme par *magni luminis atque splendoris;* mais cette interprétation est certainement inexacte, car le rapprochement des autres autorités buddhiques prouve que ce titre doit signifier « ceux « qui ont une lumière faible, » ou qui sont privés de lumière. Dans nos textes sanscrits du Népâl, *parîtta* (participe de *pari-dâ*) a d'ordinaire le sens de *limité.* De plus, le Vocabulaire pentaglotte traduit ce nom par *Od-tchhung,* qui a la signification que je trouve dans *Parîttâbha.* Les Chinois, d'après M. A. Rémusat, entendent de même le nom de ces Dieux; ils disent qu'au premier degré de la seconde sphère habitent des Dieux dont l'éclat est faible[4]; et dans sa traduction inédite du Vocabulaire pentaglotte, cet auteur traduit la version chinoise de l'orthographe barbare *parîrtâbha* (pour *parîttâbhâḥ*) de cette manière, *spiritus fulgens parvus*[5]. C'est, je crois, un point qui ne peut faire l'objet d'aucun doute.

Au-dessus de ces Dieux, dont l'éclat est faible, on trouve des êtres d'un caractère supérieur, nommés par notre Sûtra les *Apramâṇâbhas,* c'est-à-dire « ceux dont l'éclat « est incommensurable. » Les Tibétains les nomment *Tshad-med-od*, ce que Georgi traduit exactement par *luce infinita micantium*[6]. M. A. Rémusat ne s'y est pas trompé davantage, quand il a traduit l'article correspondant du Vocabulaire pentaglotte par *fulgens sine fine*[7].

Enfin au-dessus encore, et au troisième et dernier étage de cette sphère, viennent les Âbhâsvaras, ou « ceux qui sont tout éclat. » Je n'ai pu jusqu'ici découvrir dans

[1] *Vocab. pentagl.* sect. LI.

[2] *Journ. des Savants*, année 1831, p. 668. *Foe koue ki*, p. 145.

[3] *Alphab. Tib.* p. 182; et p. 484, n° 21.

[4] *Foe koue ki*, p. 145.

[5] *Vocab. pentagl.* sect. LI, n° 1. M. Schmdit l'entend de même. (*Mém. etc.* t. IV, p. 217.)

[6] *Alphab. Tib.* p. 182; et p. 484, n° 22.

[7] *Vocab. pentagl.* sect. LI, n° 2. *Foe koue ki*, p. 145. Schmidt, *Mém. etc.* t. IV, p. 217.

Georgi le nom tibétain de cette classe de Dieux; elle n'est certainement pas à sa place dans aucune des listes qu'il donne des étages célestes; c'est ce dont on peut se convaincre et par l'examen de ces deux listes [1], et par les observations dont la sphère suivante va être l'objet. Mais le Vocabulaire pentaglotte la donne sous cette forme *Od-gsal*, « ceux qui ont un éclat resplendissant [2]. » Ici M. A. Rémusat a été moins heureux que pour les articles précédents; il a cru que le nom des Âbhâsvaras désignait des Dieux auxquels la lumière tenait lieu de voix [3], dans la supposition que le mot d'*âbhâsvara* devait se diviser ainsi : *âbhâ-svara*, « qui a pour lumière la voix. » Nous avons traduit ce terme en le décomposant ainsi, *â-bhâsvara;* et les Chinois paraissent l'entendre de la même manière, d'après M. Rémusat lui-même, puisque dans son travail inachevé sur le Vocabulaire pentaglotte, il traduisait cet article par *spiritus fulgens clarus* [4]. C'est également l'opinion de M. Schmidt.

Nous entrons maintenant dans la région du troisième Dhyâna, ou de la troisième contemplation, qui suivant la division du Vocabulaire pentaglotte se compose, comme la précédente, de trois degrés [5]. Ces Dieux, ainsi que l'a bien dit M. A. Rémusat, ont pour attribut commun la vertu et la pureté [6]. On nomme les Dieux de l'étage inférieur *Parîttaçubhas*, « ceux dont la pureté est limitée; » et en tibétain, *Dge-tchhang;* ce que Georgi rend exactement par *exiguarum virtutum* [7]. On voit que cette classe de Dieux est dénommée suivant le même système que les étages de la contemplation précédente.

Au-dessus viennent les Apramâṇa çubhas, « ceux dont la vertu est incommensu« rable. » Les Tibétains les nomment *Tshad-med-dge;* ce que Georgi rend exactement par *virtutum infinitarum regio* [8]; c'est aussi l'idée que s'en font les Chinois, d'après M. A. Rémusat [9]. La remarque indiquée sur l'article précédent s'applique également à celui-ci ; il correspond au second étage de la seconde contemplation, comme le précédent correspondait au premier. J'observe en outre, avec M. Schmidt, que cette classe de Dieux manque à la liste népâlaise, mais qu'elle est connue des Mongols [10].

Le troisième et le plus élevé des étages de cette sphère est habité par les Çubhakrĭtsnas, « ceux qui sont toute pureté. » Les deux listes de Georgi ne donnent pas

[1] *Alphab. Tib.* p. 182 et 484.

[2] *Vocab. pentagl.* sect. LI, n° 3.

[3] *Foe koue ki*, p. 145.

[4] *Vocab. pentagl.* sect. LI, n° 3.

[5] *Ibid.* sect. LII.

[6] *Journ. des Savants*, année 1831, p. 668. *Foe koue ki*, p. 145.

[7] *Alphab. Tib.* p. 182 et 484. Il faut lire dans les deux endroits cités *tchhang*, et non *tshang;* le Vocabulaire pentaglotte ne fait pas cette faute. (Sect. LII, n° 1.)

[8] *Alphab. Tib.* p. 182; et 484, n° 24.

[9] *Journ. des Savants*, année 1831, p. 668. *Foe koue ki*, p. 145.

[10] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 102; et t. IV, p. 217.

cette expression à la place où elle doit être; mais j'ai acquis la conviction, après une recherche attentive, que la traduction du mot *Çubhakrĭtsna* doit être cherchée au n° 17 de sa seconde liste[1], où par suite d'une inexplicable confusion il l'a placée, contre toutes les autorités qui me sont connues. Si, en effet, au lieu de *Ged-rgyes* on lit *Dge-rgyas*, comme dans le Vocabulaire pentaglotte[2], on traduira ce composé par *pureté étendue*, c'est-à-dire « ceux qui ont une pureté absolue, » exactement comme les Chinois et les Mongols entendent *Çubhakrĭtsnas*[3].

Au-dessus de cet étage qui termine la sphère du troisième Dhyâna, nous entrons dans le quatrième, c'est-à-dire dans la contemplation supérieure, qui d'après notre Sûtra se compose de huit degrés, et d'après le Vocabulaire pentaglotte de neuf, par une raison que je dirai tout à l'heure. Le degré inférieur de cette sphère est occupé par les Anabhrakas ou « ceux qui sont sans nuages. » On chercherait vainement dans la liste de Georgi la dénomination tibétaine de ces Dieux, si l'on n'usait d'un peu de cette liberté que je me suis permise à l'égard de l'article précédent. En effet, immédiatement à la suite du *Dge-rgyas*, que je crois être les Çubhakrĭtsnas, je trouve les *Pri-med*[4], terme qui sous une forme fautive cache le composé *Sprin-med*, c'est-à-dire « qui est sans nuage. » C'est là encore une correction qui est confirmée par le Vocabulaire pentaglotte[5]. Les Chinois et les Mongols entendent de même le nom de ces Divinités[6]; et M. A. Rémusat ajoute qu'on les nomme ainsi parçe qu'elles n'ont plus besoin de l'appui des nuages qui sont nécessaires aux Dieux placés au-dessous d'elles.

Après les Anabhrakas viennent les Puṇyaprasavas, dont le nom est susceptible de plusieurs interprétations qui ne sont que des nuances les unes des autres. On peut le traduire de trois manières : 1° ceux dont l'origine est dans la pureté, c'est-à-dire « ceux qui naissent de la pureté ; » 2° « ceux qui produisent la pureté ; » 3° « ceux « dont les productions ou les descendants sont purs. » Les deux dernières interprétations rentrent à peu près l'une dans l'autre, et je n'hésite pas à préférer la première, comme plus conforme au génie de la langue classique. La liste de Georgi ne met pas à sa place la traduction tibétaine de ce titre; mais en continuant les corrections dont cette liste me paraît susceptible, je trouve la classe des Dieux que nous cherchons, dans l'expression *So-rnam-rgyés*[7], que je lis *Bsod-nams-skyes*, comme le Vocabulaire pentaglotte[8], et que je traduis ainsi : « ceux qui sont nés « de la pureté. » Ici encore je présente cette correction avec d'autant plus de con-

[1] *Alphab. Tib.* p. 484, n° 17.
[2] *Vocab. pentagl.* sect. LII, n° 3.
[3] *Foe koue ki*, p. 145. Schmidt, *Mém. de l'Acad. etc.* t. IV, p. 217.
[4] *Alphab. Tib.* p. 484, n° 18.
[5] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 1.
[6] *Foe koue ki*, p. 145. *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 1. Schmidt, *Mém. etc.* t. IV, p. 217.
[7] *Alphab. Tib.* p. 484, n° 19.
[8] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 2.

fiance, que l'article sur lequel elle porte vient, dans la liste de Georgi, immédiatement après le titre que j'ai prouvé correspondre à l'article précédent, *Anabhraka*. M. A. Rémusat traduit ce mot d'après les Chinois par « vie heureuse [1], » ce qui est un peu vague. Son travail inédit sur le Vocabulaire pentaglotte porte *spiritus nascens ex divitiis* [2]; expression où *divitiis* est certainement impropre, mais d'une sorte d'impropriété qui se retrouve dans *Bsod-nams*, mots tibétains qui signifient à la fois *fortune*, *bonheur* et *mérite moral* ou *pureté*. Le sanscrit *puṇya* n'a heureusement pas un si grand nombre d'acceptions.

Le troisième étage de la sphère de la quatrième contemplation est habité par les Vrĭhatphalas, « ceux qui ont les grandes récompenses. » En suivant le nouvel ordre que je propose pour la liste de Georgi, on trouve les *Hbres-bu-tchhe-ba* [3]; ce que je corrige ainsi, d'accord avec le Vocabulaire pentaglotte, *Hbras-bu*, etc. et que je traduis « grandes récompenses, » c'est-à-dire « ceux qui ont les grandes récompenses. » Les Chinois, selon M. A. Rémusat [4], n'entendent pas autrement ce titre, qui ne peut faire aucune difficulté. J'avertis seulement les personnes qui seraient tentées d'accorder au Vocabulaire pentaglotte une confiance que ce recueil ne me paraît pas mériter complétement, que le nom des Vrĭhatphalas y est altéré de manière à ne pouvoir être reconnu. Il faut en outre noter la différence qu'offre ici la classification népâlaise, telle que M. Hodgson l'a reçue de son Buddhiste, avec celles de notre Sûtra, du Vocabulaire pentaglotte et des livres mongols : c'est qu'après le ciel des Vrĭhatphalas, les Népâlais placent des Arangisattvas, ou des êtres non passionnés, dont nos autres listes ne parlent pas [5]. Il semble que ce nouveau nom ne soit qu'un synonyme d'une des autres classes déjà connues, peut-être des Avrĭhas, auxquels nous allons passer, et qui ne sont vraisemblablement appelés des Dieux exempts d'efforts que parce qu'ils sont exempts de passions et de tout attachement. Je noterai plus bas l'existence d'une autre classe de Dieux propres aux Népâlais, dont l'invention s'expliquerait également bien de cette manière. Je dois cependant remarquer que les Buddhistes de Ceylan ont ici un ordre de Dieux, qu'Upham nomme *Assanjasatthaya* [6], et dont le titre pâli, si on le lit *Asangasatta*, a la même signification que les Arangisattvas des Népâlais.

Au quatrième degré viennent les Avrĭhas, dont le nom n'est pas parfaitement clair; il peut signifier « ceux qui ne croissent pas » ou « ceux qui ne font pas d'efforts. » La version chinoise du Vocabulaire pentaglotte, telle que l'entend M. A. Rémusat, donne à cette dernière interprétation la précision qui lui manque; ce

[1] *Foe koue ki*, p. 146.

[2] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 2. Comparez Schmidt, *Mém. etc.* t. IV, p. 217.

[3] *Alphab. Tib.* p. 484, n° 20.

[4] *Foe koue ki*, p. 146. *Vocabulaire pentagl.* sect. LIII, n° 3.

[5] *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 234.

[6] *The Mahâvansi*, t. III, p. 136.

savant la rend, en effet, par *spiritus sine cogitationibus* [1], ou « le ciel où il n'y a pas « de réflexion. » Je ne fais pas difficulté d'admettre ce sens, que je détermine avec un peu plus de netteté encore, en disant : « ceux qui ne font pas d'efforts (pour « penser). » Quant à la traduction tibétaine de ce titre, on la trouve, après avoir épuisé les transpositions que j'ai signalées précédemment, sous cette forme *Mi-tchhe-ba* [2], composé qui ne me paraît susceptible que d'une seule signification, « celui qui n'est pas grand. » Mais cette signification ne se rapproche pas assez du primitif *Avrĭha*, pour que je ne soupçonne pas quelque erreur; et je proposerais de lire *Mi-mchhed-pa*, ce qui d'après le Dictionnaire de Csoma pourrait se traduire par « ceux qui ne s'étendent pas, » avec le même degré de vague que le sanscrit *Avrĭha*. C'est également la version qu'adopte M. Schmidt, d'après ses autorités mongoles, qui paraissent ici suivre pas à pas les Tibétains [3].

Au-dessus des Avrĭhas viennent les Atapas, « ceux qui n'éprouvent pas de dou-« leurs : » Georgi les nomme en tibétain *Mi-dang-ba* [4]; mais il ne traduit pas plus ce nom que les précédents. Je ne balance pas à rétablir ici la leçon que je crois la véritable, et à lire *Mi-gdung-ba*, « ceux qui sont exempts de souffrance, » exactement comme le Vocabulaire pentaglotte. Les Chinois entendent bien *Atapa*, et M. A. Rémusat traduit leur version de ces deux manières différentes, *spiritus sine mœrore* et « le ciel sans fatigue [5]. » M. Schmidt traduit de même ce nom par « les Dieux « exempts de souffrance. »

Viennent ensuite, au sixième degré, les Sudrĭçâs, « ceux qui voient bien; » ce sont les *Chin-tu-mtho-ba* de Georgi [6], leçon que je corrige ainsi, *Chin-tu-mthong-ba*, pour traduire « ceux qui voient parfaitement. » Le Vocabulaire pentaglotte déplace cette interprétation, en la mettant sous l'article qui suit, et réciproquement; il se pourrait qu'il fût en ce point moins exact que Georgi. L'explication que je propose est également celle des Chinois, du moins d'après M. Rémusat, qui traduit ainsi leur version : *spiritus bonus visus*, ou « le ciel des Dieux qui voient admirable-« ment tous les mondes [7]. » Ici encore le Vocabulaire pentaglotte altère très-fortement le terme sanscrit.

Au septième degré de la même sphère sont établis les Sudarçanas, dont le nom doit signifier « ceux dont l'apparence est belle. » Les Tibétains, d'après Georgi, leur donnent le nom de *Gya-nom-snang-ba* [8], ce qui peut vouloir dire « ceux qui ont

[1] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 4. *Foe koue ki*, p. 146.
[2] *Alphab. Tib.* p. 182; et p. 485, n° 25; et *Mitchhe* dans le *Vocab. pent.* sect. LIII, n° 5.
[3] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 103; et t. IV, p. 217.
[4] *Alphab. Tib.* p. 182 et 485, n° 26.
[5] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 5. *Foe koue ki*, p. 146.
[6] *Alphab. Tib.* p. 182; et p. 485, n° 27.
[7] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 6.
[8] *Alphab. Tib.* p. 182; et p. 485, n° 28.

« une belle apparence. » Les Chinois, d'après M. A. Rémusat, l'entendent ainsi; car dans sa traduction inédite du Vocabulaire pentaglotte, il traduit leur version de cette manière, *bonus apparens*[1]; mais dans ses notes sur le *Foe koue ki*, il rend le nom de *Sudarçana* par « le ciel des Dieux pour qui tout est présent et « manifeste[2]. » La première interprétation me paraît de beaucoup préférable; la seconde ne ferait que reproduire l'idée exprimée par le nom des Dieux du ciel précédent.

Au-dessus de ces Dieux, et avant les Akanichṭhas qui vont suivre, la liste népâlaise de M. Hodgson place une classe tout à fait inconnue aux autres autorités buddhiques, celle des Sumukhas[3]. Ce titre de *Sumukha* signifie « les Dieux au beau « visage[4], » et il rappelle si bien les Sudarçanas qui précèdent, que je suis tenté de le regarder comme un simple synonyme du nom de *Sudarçana*. Il se peut que ce terme se soit glissé dans la liste en qualité de commentaire du nom précédent, qu'on aurait pu sans cela confondre avec celui des Sudrïças. J'ai déjà fait une observation analogue à l'égard des Arangisattvas; mais j'avoue que cette remarque a pour moi plus de valeur ici qu'en ce qui touche la classe des Dieux que je rappelle. J'ajoute seulement qu'au moyen de l'addition de ces deux classes, les Buddhistes népâlais comptent dix cieux de la quatrième contemplation, au lieu de huit que reconnaissent les Chinois et les Mongols, d'accord avec notre Sûtra.

Enfin, viennent au huitième degré les Akanichṭhas, c'est-à-dire « les plus élevés, » sur le nom desquels j'ai eu l'occasion de m'expliquer plus haut[5]. J'ai montré que ce nom signifiait littéralement « ceux qui ne sont pas les plus petits. » Les Tibétains les nomment *Og-min*, « ceux qui ne sont pas inférieurs, » traduction exacte du sanscrit *Akanichṭha*. Georgi rend cette expression par *altissimus*[6]: le bon père, qui n'a guère de verve que pour dire des injures à Beausobre, avait oublié d'interpréter le plus grand nombre des mots précédents; il s'est souvenu ici qu'il devait traduire, ou dire qu'il ne le pouvait pas. Les Chinois entendent le titre de ces Dieux de la même manière; ainsi dans son travail inédit sur le Vocabulaire pentaglotte, M. A. Rémusat le rend par *princeps supremus*[7]; mais ils ajoutent, si du moins il faut en croire le Vocabulaire pentaglotte, un ciel plus élevé qui couronne la sphère de la quatrième contemplation. C'est celui que cet ouvrage écrit d'une manière barbare

[1] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 7. Le terme original sanscrit est ici encore presque défiguré par l'éditeur de cet ouvrage.

[2] *Foe koue ki*, p. 146.

[3] *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 234.

[4] M. Schmidt traduit ce nom par : *höchste Vortrefflichkeit*, « la plus haute excellence. » J'ignore sur quoi se fonde cette interprétation, que M. Schmidt modifie ailleurs en y ajoutant l'idée de *clarté*. (*Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 102; et t. IV, p. 217.)

[5] Ci-dessus, sect. II, p. 184, note.

[6] *Alphab. Tib.* p. 182.

[7] *Vocab. pentagl.* sect. LIII, n° 8.

Mahâçvarivasanamra, orthographe que M. A. Rémusat a bien rétablie en lisant *Mahêçvara vasanam*[1], c'est-à-dire « la demeure de Mahêçvara. »

Je crois pouvoir avancer que cette addition d'un neuvième ciel aux huit que donne notre Sûtra, n'est justifiée par aucun des anciens livres sanscrits qui sont à ma disposition. Elle pourrait l'être tout au plus par les Tantras; car l'idée de ce ciel du grand Îçvara est manifestement un emprunt fait au Çivaïsme. On en peut hardiment conclure que le Vocabulaire pentaglotte a été compilé par des Religieux auxquels le mélange du Çivaïsme avec le Buddhisme était familier. Peut-être cette addition a-t-elle été favorisée par la nécessité où l'on se trouvait d'avoir vingt-quatre cieux, depuis le plus bas, ou celui des quatre grands Rois, jusqu'au plus élevé. En effet, sans la demeure du grand Îçvara, le Vocabulaire pentaglotte, comme notre Sûtra, n'a que vingt-trois Dieux; tandis que si au lieu des trois étages qu'assignent ces deux autorités au ciel des Brahmâs, on en compte quatre, comme font les Népâlais et les Tibétains, le nombre total de vingt-quatre cieux est obtenu, sans qu'il soit nécessaire de compter neuf cieux de la troisième contemplation au lieu de huit. De toute manière l'addition d'un ciel, séjour spécial de Mahêçvara, est d'autant plus remarquable, que les Buddhistes qui ont rassemblé les matériaux qui figurent dans le Vocabulaire pentaglotte, pouvaient placer Mahêçvara dans le ciel des Akanichṭhas, ainsi que l'ont fait les Népâlais à l'égard de leur Âdibuddha[2]. Elle prouve que ces Buddhistes ne connaissaient pas cet Âdibuddha, dont les Sûtras du Nord, ainsi que je l'ai dit plus d'une fois, ne parlent pas plus que les livres mongols[3].

Résumons maintenant ce qui résulte de cet exposé pour la connaissance de la mythologie buddhique. Il est évident que depuis les quatre grands Rois jusqu'aux grands Brahmâs, ce sont les idées brâhmaniques qui dominent, et qui l'emportent en nombre et en importance sur les idées propres aux Buddhistes[4]. Ce qui appartient à ces derniers, c'est, outre l'invention de deux ordres de Divinités inconnues aux Brâhmanes, la classification qui repose sur cette hypothèse, qu'à mesure que les cieux s'éloignent de la terre, ils augmentent en puissance et en pureté. Au-

[1] *Foe koue ki*, p. 146.

[2] Hodgson, *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 233. Les Népâlais écrivent le nom de ce ciel *Agnichṭha*; cette orthographe est d'autant plus fautive qu'elle offre un sens.

[3] Schmidt, *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 97. M. Schmidt affirme que le suprême Âdibuddha est complétement inconnu aux Tibétains, et qu'il ne s'en trouve pas la moindre trace dans leurs livres; cependant les Tibétains qui ont traduit les Tantras où il en est question, et en particulier le Kâla tchakra, doivent le connaître. L'assertion de M. Schmidt est certainement trop générale, à moins qu'il ne compte pas les Tantras au nombre des livres canoniques. Je suis bien près d'être de ce sentiment; mais je n'en crois pas moins nécessaire de distinguer et de dire de quelle classe de livres on parle.

[4] M. Hodgson avait déjà fait cette remarque. (*Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 248, note 7.)

dessus des grands Brahmâs jusqu'aux Akanichṭhas tout est buddhique, invention et disposition. Ces quatorze cieux, qui avec les quatre de Brahmâ constituent le monde des formes divisé en quatre sphères de contemplation, laissent bien voir, comme l'a dit M. A. Rémusat, qu'on s'est efforcé de graduer la perfection en entassant les idées de pureté, de lumière et de grandeur[1].

Peut-on dire que tout cela soit contemporain de Çâkya? c'est ce que je n'oserais affirmer; il est toujours certain que ces conceptions sont anciennes dans le Buddhisme, car elles appartiennent aux deux grandes écoles, qui ont commencé à se séparer du tronc commun, trois siècles avant notre ère. On reconnaîtra sans doute plus tard qu'il faut distinguer entre le cadre et la manière dont il est rempli; le cadre c'est la croyance à quatre degrés de contemplation, que Çâkya et ses premiers disciples passent pour avoir franchis. Ces degrés de contemplation sont purement philosophiques, et d'autant plus parfaits qu'ils sont d'un rang plus élevé. Les habitants des trois ou quatre cieux de Brahmâ, ainsi que ceux des quatorze étages supérieurs, sont rattachés à ces quatre degrés de Dhyâna, probablement parce que chacun de ces Dhyânas est le genre de spéculation auquel ces divers Dieux se sont livrés de préférence, et qui leur a valu de résider dans l'une des sphères correspondantes[2]. Je dis probablement, car je dois reconnaître que je n'ai trouvé aucune affirmation positive à cet égard dans les textes sanscrits que j'ai consultés.

Pour achever l'exposition complète du système des mondes supérieurs, tels que le conçoivent les Buddhistes, il faudrait parler de la troisième région, c'est-à-dire de la plus élevée de toutes, qui sous le nom collectif de « Région sans forme, ou « de ce qui n'a pas de forme, » comprend quatre cieux dont le Vocabulaire pentaglotte donne les noms[3]. Je pourrais renvoyer au Mémoire spécial de M. Schmidt dans lequel ce savant auteur donne une théorie philosophique de cette région immatérielle, où l'infinité en espace et en intelligence est couronnée par un ciel où il n'y a ni idées ni absence d'idées[4]. Mais n'ayant pas trouvé dans nos textes sanscrits du Népâl la confirmation de cette théorie, dont l'idée principale est que Buddha est uni dans ces cieux à la Pradjñâ pâramitâ ou à un Nirvâṇa parfait, en dehors de toute relation avec la matière, je serais obligé, pour la discuter, d'entrer dans des éclaircissements qui augmenteraient considérablement cette note déjà bien longue. J'aurai d'ailleurs une occasion favorable de revenir sur ce sujet dans le second volume du présent ouvrage, en examinant un passage fort curieux des textes pâlis; je montrerai alors quelle idée les Buddhistes se font de la création de tous

[1] *Foe koue ki*, p. 146. *Journ. des Savants*, année 1831, p. 669.

[2] A. Rémusat, *Essai sur la Cosmogon.* dans *Journal des Savants*, année 1831, p. 668.

[3] *Vocab. pentagl.* sect. LIV.

[4] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. I, p. 101 et 102. Voyez encore le même recueil, t. IV, p. 217.

ces mondes, laquelle est pour eux le résultat nécessaire de la conduite des êtres moraux qui les habitent, et non l'œuvre d'un Dieu créateur que le Buddhisme n'a jamais connu.

N° V. — DU SANTAL NOMMÉ *GÔÇÎRCHA*.

(SECOND MÉMOIRE, SECTION III, PAGE 243.)

Le nom de ce Santal signifie *tête de vache;* il paraît que cette espèce est la plus estimée de toutes, car on la trouve souvent citée dans les légendes. Les Tibétains le transcrivent assez exactement de cette manière, *gor-chi-cha*, et le considèrent avec raison comme un nom propre qu'ils conservent dans leurs versions [1]. Je suis convaincu que c'est ce même nom qu'expriment les Mongols par le mot de *Gurschoscha*, espèce de Santal qui, suivant la légende relative à la découverte de l'image miraculeuse d'Avalôkitêçvara, ne croît que dans la partie septentrionale des monts Malayas [2]. Rien ne nous apprend si les Mongols connaissent le sens véritable de leur *Gurschoscha;* mais il me paraît évident qu'ils ont su, quoiqu'en le modifiant un peu, celui du terme sanscrit primitif, *Gôçîrcha*. Je n'hésite pas à reconnaître le santal *tête de vache*, dans l'espèce que les Mongols nomment *tête d'éléphant* [3]. Ce changement de signification vient de ce que les Mongols ont emprunté cette dénomination aux Tibétains, dans la langue desquels le nom du bœuf, *glang-po*, prend, avec l'addition de *tchhen* (grand), le sens d'*éléphant*, c'est-à-dire *grand bœuf*. Les Mongols, qui doivent aux Tibétains ce qu'ils savent des productions naturelles de l'Inde, ont bien pu faire cette méprise, qui après tout n'a pas une grande importance.

Le nom de *Gôçîrcha* est d'ailleurs classique dans l'Inde; on le trouve dans le Vocabulaire d'Amara, et Wilson l'explique ainsi : « espèce de Santal de la couleur « du cuivre et d'une odeur forte [4]. » Il n'est pas moins familier aux Buddhistes du Sud, et Clough le donne dans son Vocabulaire pâli sous sa forme adoucie *Gosîsa* [5]. Abul-Fazel cite une autre espèce de Santal dont le nom a échappé aux auteurs des *Études kurdes* [6], c'est celui de *Mekasiry* [7], qui est certainement le même que le مقاصرى ou le Santal de Macassar, nom que ces auteurs rapportent d'après Sprengel.

La légende tibétaine de la statue d'Avalôkitêçvara parle encore d'une autre espèce de Santal dont le nom mongol signifie *cœur de serpent*, et dont je n'ai pas le moyen

[1] Schmidt, *Der Weise und der Thor*, p. 282, texte; et p. 353, trad. allemande.

[2] *Id. Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 332.

[3] *Id. ibid.* p. 15, 313 et 314.

[4] *Sanscr. Diction.* p. 302, col. 1, éd. 1832.

[5] *Pali Gramm. and Vocab.* p. 28, st. 18 *b*.

[6] Pott et Rödiger, *Kurd. Studien*, dans *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. V, p. 80.

[7] Gladwin, *Ayeen Akbery*, t. I, p. 92, in-4°.

de rétablir le nom sanscrit; il paraît, d'après la légende, que c'est un Santal divin qui ne croît que dans la plus haute région du ciel des Buddhistes, chez les Dieux Akanichṭhas[1]. Il n'est cependant pas inutile de remarquer que les deux mots *cœur de serpent*, en sanscrit *sarpa hrĭdaya*, pourraient, s'ils étaient déplacés, *hrĭdaya sarpa*, prendre le sens de « qui a des serpents dans le cœur. » Or on sait que chez quelques poëtes indiens, et notamment dans Djayadêva, auteur du Gîta gôvinda, les arbres de Santal des monts Malayas sont fréquemment signalés comme les repaires des serpents qui se retirent dans les cavités de leur tronc. Si donc il était établi que le Santal dont parle la légende tibétaine a été nommé en sanscrit *hrĭdaya sarpa*, on ne verrait dans cette dénomination d'un Santal d'ailleurs fabuleux, qu'une expression figurée propre à désigner toute espèce de Santal en général, d'après un caractère commun à toutes les variétés de cet arbre.

Il resterait à rechercher la raison de ce nom de *tête de vache* donné à la première espèce de Santal. Vient-elle de la couleur brune de ce bois? C'est ce que je ne saurais affirmer, car les vaches grisâtres sont en général plus communes dans l'Inde que les fauves. M. le Dr Roulin, que j'ai consulté à ce sujet, pense que le nom de *tête de vache* pourrait tenir à l'analogie qui existe entre l'odeur un peu musquée de certains Santals et celle qu'exhale en général le corps des animaux du genre bœuf. Cette odeur, chez les espèces où elle est la plus prononcée, existe surtout dans la touffe de poils qui couvre le front. D'après cette hypothèse, le nom de *Tchandana Gôçîrcha* reviendrait à dire « Santal qui a l'odeur de la tête du bœuf. » Avant de finir, je dois remarquer que le nom du Santal que je viens d'examiner est le seul, à ma connaissance, qui paraisse dans les légendes buddhiques. Je ne me souviens pas d'avoir rencontré plus d'une fois le nom du Santal produit par les monts Malayas, savoir *Malaya tchandana*. C'est dans la légende du prince qui donne son corps à dévorer à une tigresse affamée, légende qui fait partie du Suvarṇa prabhâsa, dont l'antiquité est selon moi très-douteuse[2].

N° VI. — DU NOM DE *ÇÂKALA*.

(SECOND MÉMOIRE, SECTION III, PAGE 431.)

Ce nom rappelle celui de la ville anciennement célèbre de Çâkala ou Sâkala, qui est déjà citée dans le Mahâbhârata[3], et que les Grecs ont connue sous les noms de Σάγγαλα suivant Arrien[4], sous celui de Σάγαλα d'après Ptolémée, et

[1] Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, p. 330 et 332.

[2] *Suvarṇa prabhâsa*, f. 110 *a*, man. de la Soc. Asiat. Conf. Schmidt, *Mongol. Gramm.* p. 161.

[3] Lassen, *Pentapot. Ind.* p. 64.

[4] *Exped. Alex.* l. V, c. XXI et XXII.

enfin sous celui d'Ἐυθυδημία, nom qui, suivant le même Ptolémée, est synonyme de Σάγαλα, et qui se rattache, comme Bayer l'a dit depuis longtemps, au nom du roi bactrien Euthydème[1]. Quelques difficultés qui existent encore sur la position précise de cette ville, à cause de la connaissance imparfaite que nous avons du Pendjâb actuel où tous les critiques s'accordent à la chercher, rien n'est moins fabuleux que son existence. Il serait bien difficile d'ajouter quelque chose de nouveau aux discussions approfondies dont elle a été l'objet de la part de Lassen[2] et de Wilson[3]. Rappelons seulement que Lassen, tout en renonçant, sur l'autorité de Droysen, à l'idée que la Çâkala du Mahâbhârata soit la *Sangala* d'Arrien, reconnaît que Çâkala est la capitale des Bahîkas, et qu'elle est conséquemment dans le Pendjâb; et de plus, qu'il ne s'éloigne pas davantage de cette contrée, en faisant de Çâkala la capitale des Madras. Je regarde comme moins démontré le rapprochement qu'il essaye d'établir entre ce nom et le Çâkala dvîpa du Mahâbhârata. Al. Burnes identifie la *Sâgala* d'Arrien avec Lahore[4]; et Benfey, sans aller jusque-là, ne croit pas les deux villes très-éloignées l'une de l'autre[5]. Enfin Masson[6] retrouve les ruines de *Sâgala* ou *Sangala* sur le site d'Harrîpa, à soixante milles au sud-ouest de Lahore. C'est à cette opinion, dont Lassen conteste justement la parfaite évidence[7], que paraît se ranger M. Wilson[8].

Le nom de *Çâkala* est cité dans les légendes buddhiques du Nord, sans qu'il soit possible de découvrir la véritable position de la ville qui le porte. A la fin de la légende d'Açôka, il est dit que Puchpamitra, le cinquième successeur de ce prince, se rendit à Çâkala pour y détruire la religion de Çâkya, promettant cent Dinâras pour chaque tête de Çramaṇa qu'on lui apporterait[9]. Le nom de *Çâkala* est également connu des Buddhistes de Ceylan, sous la forme de *Sâgala;* et M. Turnour a donné de curieux extraits d'un livre pâli, le *Milinda paṇṇa*, où Milinda, roi de Sâgala, est représenté discutant avec le sage Nâgasêna sur les points principaux de la religion buddhique[10]. Je reviendrai, en parlant de Nâgasêna, sur cet ouvrage dont je possède une version singhalaise, et qui n'a pas à mes yeux toute l'importance que lui accorde M. Turnour. Je me contente, en ce qui touche le mot qui nous occupe, de faire pour le moment les observations suivantes.

[1] Lassen, loc. cit. p. 20 et 36. Conf. Benfey, *Indien*, p. 85 de l'extrait.

[2] Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenland.* t. I, p. 353; et t. III, p. 157 sqq. et p. 212.

[3] *Ariana antiqua*, p. 196 sqq.

[4] *Travels in Bokhara*, t. III, p. 182.

[5] *Götting. gel. Anzeig.* Mai 1841, p. 759.

[6] *Suggest. on the site of Sangala*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 58.

[7] *Zeitschrift*, *etc.* t. III, p. 154 sqq.

[8] *Ariana antiqua*, p. 197 et 198.

[9] *Divya avad.* f. 211 *b.* Ci-dessus, second Mémoire, sect. III, p. 431.

[10] *Journal Asiatic Society of Bengal*, tom. V, p. 530 sqq.

La différence de ces deux orthographes, *Sâgala* et *Sangala*, ne peut faire aucune difficulté. Celle de *Sangala* est un provincialisme qui se trouve dans les transcriptions singhalaises d'un grand nombre de mots sanscrits; ainsi le roi Nâgasêna est d'ordinaire nommé *Nangasêna; Nagara* est écrit *Nangara*, et le *Sâgala* du texte pâli du Milinda est lu *Sangala* dans la glose singhalaise de ce livre. L'addition de cette nasale devant une gutturale a ordinairement pour effet de nécessiter la substitution du signe de la voyelle brève à celui de la longue, de manière que le signe changeant, la quantité reste la même. Sous ce rapport, je la compare au doublement d'une consonne dans les mots pâlis, doublement qui veut être précédé d'une voyelle abrégée. Quoique particulière au pâli de Ceylan, je me persuade que l'insertion de cette nasale a eu également lieu dans l'Inde à des époques anciennes. On en retrouve des traces dans les dialectes d'origine pracrite, et, pour ne pas sortir de notre sujet, les deux orthographes grecques *Sâgala* et *Sangala* ne s'expliquent pas autrement; évidemment la première reproduisait la forme savante, et la seconde la forme populaire. Je n'ai pas besoin d'avertir que ce rapprochement ne porte que sur le nom, et qu'il ne préjuge rien sur l'identité contestée de la *Sâgala* d'Arrien et des villes de Çâkala, Sâgala et Sangala des Indiens. J'ajoute que si mon analyse est exacte, elle met d'avance au néant toutes les étymologies de ce mot, qu'on voudrait chercher en tenant compte de la nasale, comme M. Masson a essayé de le faire[1]. Ce n'est pas que je regarde la leçon de *Sâgala* comme une orthographe parfaitement exacte; je n'hésite pas, au contraire, à y voir l'altération de *Çâkala*, par suite de la substitution de la douce à la forte, laquelle a lieu dans plusieurs dialectes du Nord de l'Inde. La véritable leçon est certainement celle du Mahâbhârata et des légendes buddhiques. On ne peut pas non plus être en doute sur la nature de la sifflante initiale; ce doit être *Çâkala*, comme l'écrit Lassen d'après Pâṇini et un manuscrit du Râmâyaṇa[2]. Cette orthographe est la seule qui se prête à une explication étymologique régulière; je propose, en effet, d'y voir « l'habitation des Çakas, » en vertu d'une dérivation analogue à celle que Lassen a donnée de l'ethnique *Siṁhala*, « la demeure des lions. » La présence des Çakas ou Saces dans cette partie de l'Inde, antérieurement à l'invasion d'Alexandre, quelque nouvelle qu'elle puisse paraître, n'est cependant pas impossible. On sait d'ailleurs que la dénomination de *Çaka* était dans l'antiquité celle de la généralité des peuples cavaliers et nomades, par opposition aux peuples établis dans les villes. Cette interprétation du nom de *Çâkala* expliquerait même, si elle pouvait être plus explicitement démontrée, les reproches et le blâme dont le Mahâbhârata flétrit les mœurs dissolues de ses habitants.

[1] *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 60. — [2] *Zeitschrift, etc.* t. III, p. 212.

N° VII. — DE L'EXPRESSION *PRATÎTYA SAMUTPÂDA.*

(SECOND MÉMOIRE, SECTION IV, PAGE 485.)

Voici une explication du terme sacramentel de *Pratîtya samutpâda*, que le commentateur de l'Abhidharma kôça attribue au philosophe Çrîlâbha. Dans ce composé, *prati* a le sens de *succession, répétition; itya* signifie *fait pour aller*, pour s'en aller; c'est le suffixe *ya*[1] qui donne ici au mot *itya* le sens de *fait pour* s'en aller, disparaître; en un mot, *itya* signifie *instable*. La préposition *sam* signifie *ensemble, en connexion;* et *pad*, précédé de *ut*, signifie *apparition*. De là il résulte que le composé *Pratîtya samutpâda* peut se traduire ainsi : « La production connexe des conditions faites pour dis- « paraître successivement ; » car, ajoute le commentateur, aucune condition ne naît jamais seule[2].

Je reviendrai sur ce terme important dans mon examen de la collection singhalaise. Je remarque seulement ici, que quoique formé d'éléments tout à fait sanscrits, le mot *pratîtya* n'existe pas, à ma connaissance du moins, dans la langue classique des Brâhmanes; je n'y trouve que *pratyaya*[3], qui signifie *cause, origine.* Tel doit être, je n'en doute pas, le sens du *pratîtya* buddhique, et si le commentateur Çrîlâbha préfère à ce sens celui d'*instable*, c'est 1° qu'il se tient plus strictement à l'étymologie d'après laquelle *pratîtya* est un participe adjectif; 2° qu'il n'envisage que le sens philosophique d'après lequel les conditions, qui sont successivement causes et effets, ont pour caractère l'instabilité. Mais sans aller jusque chez les Singhalais, qui traduisent *pratîtya* par *cause*, et en nous en tenant aux autorités du Nord, nous trouvons le sens de *cause* donné par les interprètes tibétains, qui, chose remarquable, renoncent pour ce mot à leur système de littéralité matérielle. Ainsi la version tibétaine du Saddharma puṇḍarîka[4] traduit *Pratîtya samutpâda* par *rten-tching-hbrel-bar-hbyur-ba,* « la production enchaînée, connexe des causes, » expression pour l'interprétation de laquelle Schröter[5] fournit la formule *rten-tching-hbyal-bar-hbyung-ba*, « deux « choses unies ensemble, comme la cause et l'effet, » et la phrase *rten-tching-hbrel-bar-hbyang-ba-yan-lag-btchu-gñis-ni,* « douze racines qui sont unies avec la cause et l'effet, » ou peut-être qui sont unies entre elles, en ce qu'elles sont mutuellement effet et cause les unes des autres, ce qui est justement la réunion des douze Nidânas. Or si l'on analyse la version tibétaine, on y trouve d'abord *rten-tching*, que Schröter traduit par *cause;* c'est le mot qui répond au sanscrit *pratîtya.* Vient ensuite *hberl-bar,* mot qui se présente sous une forme adverbiale, et qui signifie « d'une manière connexe. »

[1] Ce suffixe, dans Pâṇini, se nomme *Kyap.* (Pâṇini, III, 1, 109.)

[2] *Abhidharma kôça vyâkhyâ,* fol. 213 *b.*

[3] Dérivé du même radical que *pratîtya.*

[4] Texte sanscrit, ch. 1, f. 11 *a.*

[5] *Bhotanta Diction.* p. 338, col. 2.

Cet adverbe modifie certainement le mot qui suit *hbyung-ba*, « production, » et il représente le préfixe *sam* dans l'expression *samutpâda*. Je rends donc littéralement ce composé par *production connexe*, ce qui me donne pour l'expression entière : « la pro« duction connexe des causes. » De cette expression tibétaine, qui joue un si grand rôle dans le système primitif de la philosophie buddhique, la seule partie que je rencontre dans les dictionnaires de Csoma et de Schmidt est *rten-hbrel*, « connexion fon« damentale, accord réciproque. » Et quant au premier monosyllabe, qui dans la version du Lotus de la bonne loi est suivi de *tching*, formative du gérondif, on voit qu'il traduit, ainsi que je l'indiquais en commençant, non le sens étymologique, mais la valeur d'extension de *pratyaya*.

Au reste, la traduction que donnent le Lotus et Schröter du composé *Pratîtya samutpâda* est classique; car je la trouve dans la collection de légendes, publiée récemment par M. Schmidt[1]. Il est question, au troisième chapitre de cet ouvrage, d'un Sûtra intitulé : *Rten-tching-hbrel-bar-hbyung-ba-btchu-gñis-kyi mdô*, ce que M. Schmidt traduit : *Der aus den zwölf gegenseitigen Bedingungen Entstandene.* La présente note explique suffisamment pourquoi je traduirais ce titre de la manière suivante : « Le Sûtra des douze productions connexes des causes. » Je crois me rappeler d'avoir vu un pareil titre dans un recueil du Vinaya des Singhalais en pâli; mais les recherches que j'ai faites pour le retrouver ont été jusqu'ici infructueuses; j'espère y pouvoir revenir dans le second volume du présent ouvrage.

N° VIII. — ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Page 8, note 3. — Au lieu de *Grandlehre* lisez *Grandlehren*.

Page 22, lin. ult. — Au lieu d'*Ânâtha* lisez *Anâtha*.

Page 35, note 1. — Ajoutez à cette note le renvoi suivant : *Analysis of the Kah-gyur*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. I, p. 376.

Page 66, fin du premier alinéa. — [Aux éclaircissements que j'ai donnés sur l'application qu'on fait du titre d'*Upadêça* aux livres nommés *Tantras*, il est indispensable d'ajouter ce qui suit.] Il n'y a rien, au reste, que de très-naturel à voir les Tantras nommés *Upadêça;* car ce dernier mot, outre son sens général d'*avis*, *instruction*, a encore la signification toute spéciale d'*initiation*, c'est-à-dire de « communication d'un Mantra ou d'une formule par laquelle le maître initie le

[1] *Der Weise und der Thor*, texte, p. 26; trad. p. 30.

« disciple[1]. » Ce mot est familier à toutes les écoles brâhmaniques, et rien n'est plus commun dans l'Inde que d'entendre dire : « L'*Upadêça*, ou la formule d'initiation, « de telle ou telle secte est tel ou tel Mantra. » C'est exactement dans ce dernier sens que les Tantras buddhiques emploient le mot d'*Upadêça*, et cela est d'autant plus naturel que ces Tantras ne sont que des livres primitivement çivaïtes, c'est-à-dire des livres dont le fonds est indien et indépendant du Buddhisme, ainsi que j'essaye de le prouver dans la section V de mon second Mémoire.

Page 75, ligne 5 et note 4. — Les quatre principes de la puissance surnaturelle, ou plus exactement, les quatre fondements de cette puissance sont énumérés d'une manière plus complète dans le Vocabulaire pentaglotte[2] que dans notre texte, où deux des noms qu'ils portent ne sont indiqués qu'en abrégé. J'ai dit dans la note 4, à laquelle se rapporte cette addition, que sans commentaire on ne pouvait se flatter de comprendre parfaitement ces formules obscures; cependant la comparaison de la version qu'en donnent les Tibétains avec les termes originaux, me permet d'en tenter l'explication. Le terme fondamental est *Riddhi pada*, que les Tibétains représentent par *Rdzu-hphral-gyi rkang-pa*, « le fondement des transforma« tions miraculeuses. » Le premier de ces fondements est, pour le Vocabulaire pentaglotte, comme pour notre texte, *Tchhanda samâdhi prahâṇa sam̃skâra samanvâgata*, composé dont l'examen de la version tibétaine m'autorise à placer tous les termes dans le rapport suivant : « Doué de la conception du renoncement à la méditation du « désir. » D'où il suit que le premier fondement de la puissance surnaturelle consiste dans la faculté de concevoir l'abandon de toute idée de désir, ou est l'effet de cette faculté. Le second fondement, dont le nom n'est donné qu'en abrégé dans le texte de notre Sûtra, est ainsi développé par le Vocabulaire pentaglotte : *Tchitta samâdhi prahâṇa sam̃skâra samanvâgata*, et on peut le traduire littéralement dans le même système : « Doué de la conception du renoncement à la méditation de la pensée. » Il suit de là que le second fondement de la puissance surnaturelle consiste dans la faculté de concevoir l'abandon de toute idée de pensée. Le troisième fondement est *Vîrya samâdhi prahâṇa sam̃skâra samanvâgata.* Après ce que je viens de dire des deux termes précédents, je puis avancer, sans insister davantage sur le dernier, que le troisième fondement de la puissance surnaturelle consiste dans la faculté de concevoir l'abandon de toute idée d'énergie. Le quatrième fondement est nommé *Mîmâm̃sâ samâdhi prahâṇa sam̃skâra samanvâgata;* il consiste dans la faculté de concevoir l'abandon de toute idée de recherche. Il résulte de tout ceci que les Buddhistes attribuent des facultés surnaturelles à celui qui est parvenu à s'imaginer qu'il a renoncé à toute idée de désir, de pensée, d'effort, de recherche ou de médita-

[1] Wilson, *Sanscr. Diction.* p. 154, éd. 1832. — [2] *Vocab. pentagl.* sect. XXVII.

tion, c'est-à-dire à celui qui s'est, en quelque sorte, détaché de toute opération intérieure. Comme cela n'est guère possible dans l'état ordinaire de l'humanité, on comprend que ceux qu'on croyait capables de ce prodigieux détachement, aient pu passer pour doués d'une puissance supérieure à celle de l'homme, auprès de gens qui croyaient à la possibilité d'une telle puissance.

Page 75, note 5. — Voyez encore, touchant le titre de *Tathâgata*, la discussion à laquelle s'est livré M. G. de Humboldt, qui a distingué, comme le font les Singhalais, deux significations dans *Tathâgata*, selon qu'on divise ce mot ainsi, *tathâ gata;* ou ainsi, *tathâ âgata*[1].

Page 77, note 1, sur le mot *Sugata*. — D'après les explications que M. G. de Humboldt donne de ce terme, il semble qu'il y trouve le sens de « celui qui a bien « marché, qui est arrivé au terme, à la perfection[2]. » Je ne disconviens pas que ce sens ne puisse être préféré à celui de *bien venu*, que j'ai admis. Parmi les observations dont le titre de *Sugata*, comme celui de *Tathâgata*, est l'objet de la part de M. de Humboldt, je ne puis m'empêcher de remarquer l'étonnement qu'il éprouve de ce que les titres de *Sugata* et de *Tathâgata*, qui supposent une idée de marche, de départ ou d'arrivée, puissent être appliqués au primitif Âdibuddha, l'être indépendant et invisible. Selon mon point de vue, cette application erronée s'explique facilement. Les titres de *Sugata* et de *Tathâgata* appartiennent en propre au Buddha humain Çâkyamuni; mais quand fut inventé le Buddha divin Âdibuddha, c'était bien le moins qu'on lui accordât les qualités supérieures qu'avait possédées un simple mortel. On le décora donc de tous les titres qu'avait portés Çâkyamuni, quelque pratique et matériel qu'en pût être le sens; on avait par devers soi la ressource des interprétations mystiques, et on pouvait toujours dire que c'était seulement en tant que Buddha mortel, que le suprême Âdibuddha recevait ces divers titres.

Page 85, ligne 8. — L'expression que j'ai traduite par « les quatre soutiens de « la mémoire, » est *Tchatuḥ smrĭtyupasthâna;* ces *smrĭtyupasthânas* sont énumérés dans le Vocabulaire pentaglotte avec les noms suivants : *Kâya smrĭtyupasthânam*, *Vêdanâ smrĭtyupasthânam*, *Tchitta smrĭtyupasthânam*, *Dharma smrĭtyupasthânam*[3]. Il semble d'après cela que les objets ou les moyens des quatre *smrĭtyupasthânas* sont le corps, la sensation, la pensée et la Loi. Les Tibétains traduisent si littéralement ce terme, qu'il est assez difficile de reconnaître leur opinion touchant sa signification véritable. C'est par les monosyllabes *Dran-pa-ñer-bdag*, sans doute « l'action de placer sa mé- « moire, » qu'ils rendent *smrĭtyupasthâna.* On peut cependant conclure de là que le terme original *upasthâna* doit se traduire par *application*, de cette manière : « l'appli-

[1] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 270 et 271. — [2] *Ibid.* p. 270. — [3] *Vocab. pentagl.* sect. XXV.

« cation de la mémoire au corps, ou à l'aide du corps, etc. » La version chinoise, telle du moins que l'interprète M. A. Rémusat, nous permet d'aller un peu plus loin, puisqu'il traduit les mots correspondants à *smrĭtyupasthâna* par *cogitare respiciendo corpus, etc.* Il n'est plus question ici de *mémoire;* et en effet le mot *smrĭti* (comme le pâli *sati*) a dans le style buddhique le sens spécial de *pensée, réflexion*. C'est probablement de cette manière qu'il faut l'entendre ici; et *smrĭtyupasthâna*, qui littéralement interprété signifie « le placement de la réflexion, » doit peut-être se traduire par « l'application de la pensée. » Je préfère cette dernière explication à celle de « soutiens de la mémoire » que j'avais adoptée pour n'avoir pas examiné d'assez près l'énumération du Vocabulaire pentaglotte.

Page 118, ligne 5. — Quand j'ai cherché à établir que le système des Dhyâni Buddhas devait être indépendant de l'existence d'Âdibuddha, j'aurais pu m'autoriser du sentiment de M. G. de Humboldt, qui rappelle que Hêmatchandra cite déjà au XIe siècle un grand nombre de Divinités, aujourd'hui adorées des Nepâlais, et qui en conclut que ces Divinités étaient honorées dans l'Inde avant que le Buddhisme eût été transporté au Népâl[1]. La vérité est que M. de Humboldt ne s'exprime pas d'une manière aussi affirmative que je le fais; et je dois le remarquer, pour qu'on ne croie pas que je veux lui faire partager mon erreur, si j'en commets une. Mais j'ai la confiance que s'il eût eu entre les mains les matériaux qui sont à ma disposition, ses conclusions n'eussent pas sensiblement différé de celles qu'expose mon texte.

Page 168, note 2, col. 2. — Le Religieux dont l'extérieur décent frappa Çâriputtra, dans un temps où il n'était pas encore converti au Buddhisme, est nommé *Upasêna* par le Mahâvastu[2]. Fa hian, qui nous a conservé la tradition de cette rencontre, nomme ce Religieux *O'pi*[3]. D'un autre côté Hiuan thsang, au rapport de Klaproth, le nomme *A chy pho chi*, c'est-à-dire, comme l'a bien vu Klaproth, *Açvadjit*, nom d'un Religieux qui est en effet célèbre parmi les premiers disciples de Çâkya[4]. Faudrait-il conclure de ce rapprochement que les noms d'*Upasêna* et d'*Açvadjit* désignent le même personnage? Cela est possible, car ces deux noms sont l'un et l'autre des titres militaires.

Page 180, note 1, col. 2, ligne 7. — Avant la citation empruntée à Upham, il faut ajouter : Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 737.

Page 185, sixième paragraphe, sur le nom propre *Pâñtchika*. — J'ai oublié de

[1] *Ueber die Kawi-Sprache*, t. I, p. 298.
[2] *Mahâvastu*, f. 265 *a* de mon man.
[3] *Foe koue ki*, p. 262.
[4] *Ibid.* p. 267, note 11.

faire remarquer, à l'occasion du nom propre de *Pâñtchika* (que la légende des miracles donne pour celui du général des Yakchas), que c'est peut-être le même que le *Pan tche*, pris par Fa hian, du moins d'après Klaproth, pour un musicien céleste, qui joua de la lyre en l'honneur de Çâkyamuni, non loin de Nâlanda[1]. Mais je dois avertir que M. A. Rémusat traduisait autrement ce passage, et qu'il faisait de *Pan tche* un air ou un instrument[2]. Or nous savons que le numéral sanscrit *pañtchan* s'applique au cinquième des modes musicaux indiens, qu'on appelle *Pañtchama* ou le cinquième[3]; de plus, les Indiens nomment quelquefois la musique «le son des cinq instruments.» C'est vraisemblablement entre ces deux dernières significations qu'il faut choisir, pour expliquer le *Pan tche* du voyageur chinois.

Page 189, second alinéa, au mot *Djina*. — Le nom de *Djina* est un des synonymes de celui de *Buddha*, ou plutôt c'est une des nombreuses épithètes que l'on donne à un Buddha. Il signifie *vainqueur*, dans un sens moral et religieux. On sait qu'il est commun aux Buddhistes et aux Djâinas[4].

Page 200, note 1. — Lorsque j'ai conjecturé que le Sûtra nommé *Dahara* dans nos manuscrits, devait probablement être intitulé *Dahra sûtra*, «le Sûtra de l'incendie,» mon intention était de rappeler, en faveur de cette conjecture, qu'il existe, suivant les Buddhistes singhalais, un traité intitulé *Aggikkhandha upama*, c'est-à-dire «le «Sûtra semblable à un incendie,» que prêcha un Religieux Yônaka, ou du pays de Yôna (en sanscrit *Yavana*), nom qui est celui de l'empire grec de la Bactriane[5]. L'existence d'un Sûtra dit «semblable à une masse de feu,» donne quelque vraisemblance à la substitution que je propose de faire de *dahra* (incendie) à *dahara* (petit). Prinsep a paru croire que le nom du Sûtra pâli *Aggikkhandha* était mentionné dans le quatrième édit de Piyadassi à Girnar[6]. Mais je pense que c'est une erreur; et le composé *Agikhamdhâni* de cette inscription doit se traduire au propre «les masses de feu,» pour dire «les feux de joie,» qui font partie des démonstrations par lesquelles le roi voulut qu'on célébrât l'établissement de la loi qu'il protégeait.

Page 269, note 2. — L'expression d'*atyayika piṇḍapâta*, que j'ai traduite par «l'aumône rapidement recueillie,» doit vraisemblablement désigner plutôt «l'au-«mône ou le repas extraordinaire, ou à contre-temps,» dont parle Fa hian, et sur lequel M. A. Rémusat a une note dans le Foe koue ki[7]. Cette supposition est for-

[1] *Foe koue ki*, p. 263 et 264.
[2] *Ibid.* p. 263.
[3] *Sanscr. Diction.* p. 493, éd. 1832.
[4] *Ibid.* p. 250.
[5] Turnour, *Mahâvanso*, ch. XII, p. 73, in-4°.
[6] *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 237, 243 et 266.
[7] *Foe koue ki*, p. 107, note 18.

tement confirmée par le sens du mot *atyaya*, duquel dérive l'adjectif *atyayika* : *atyaya*, en effet, signifie « l'action d'aller au delà, de franchir ; » et en parlant d'une règle, de « transgresser. » Le repas dont il est parlé dans le passage auquel se rapporte la présente note, est, en réalité, pris hors du temps fixé par la règle de la Discipline. L'excuse de cette transgression est, comme on le voit par les exemples du texte, puisée dans tel ou tel cas de force majeure.

Page 285, note 1. — Il est probable que c'est le temps du Varcha que le voyageur chinois Fa hian désigne par l'expression de « faire séjour, ou s'asseoir en été[1], » et qu'il nomme dans un autre endroit « le repos d'été[2]. »

Page 290, note 2. — Je m'aperçois que j'ai oublié de présenter la théorie des quatre vérités sublimes sous leur forme originale, d'après les textes du Nord, quoique je m'y fusse engagé dans la note même à laquelle se réfère la présente addition. En voici l'exposé d'après un passage du Mahâvastu. Comme ce dernier ouvrage est un livre qui n'est pas canonique, puisqu'il appartient à l'école des Mahâsam̃ghikas, j'ai comparé ce passage avec un texte correspondant du Lalita vistara ; et ayant reconnu qu'il y avait identité de doctrine entre les deux livres, je n'ai pas hésité à me servir du fragment du Mahâvastu que je donne ici.

« Il y a en outre, ô Religieux, quatre vérités sublimes. Quelles sont-elles ? La douleur, la production de la douleur, l'anéantissement de la douleur, la marche qui conduit à l'anéantissement de la douleur ; chacun de ces termes est une vérité sublime. Or, ô Religieux, qu'est-ce que c'est que la douleur qui est une vérité sublime ? Le voici : la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort, la rencontre de ce qu'on n'aime pas, la séparation d'avec ce qu'on aime, l'impuissance à obtenir ce qu'on désire et ce qu'on recherche, la forme, la sensation, l'idée, les concepts, la connaissance, en un mot les cinq attributs de la conception, tout cela est la douleur. Voilà, ô Religieux, ce que c'est que la douleur qui est une vérité sublime. Qu'est-ce que c'est que la production de la douleur qui est une vérité sublime ? C'est le désir sans cesse renaissant, accompagné de plaisir et de passion, qui cherche à se satisfaire çà et là. Voilà, ô Religieux, ce que c'est que la production de la douleur, qui est une vérité sublime. Qu'est-ce que c'est que l'anéantissement de la douleur qui est une vérité sublime ? C'est la destruction complète de ce désir sans cesse renaissant, accompagné de plaisir et de passion, qui cherche à se satisfaire çà et là ; c'est le détachement de ce désir, c'en est l'anéantissement, l'abandon, l'annihilation ; c'est le renoncement complet à ce désir. Voilà, ô Religieux, ce que c'est que la vérité sublime de l'anéantissement de la douleur. Qu'est-ce que c'est que la vérité sublime de la marche qui conduit à l'anéantissement de la douleur ? C'est la voie

[1] *Foe koue ki*, p. 1 ; et p. 4, note 8. — [2] *Ibid.* p. 362 ; et p. 366, note 11.

sublime composée de huit parties, à savoir : la vue droite, la volonté, l'effort, l'action, la vie, le langage, la pensée, la méditation droite. Voilà, ô Religieux, ce que c'est que la vérité sublime de la voie qui conduit à l'anéantissement de la douleur [1]. »

On peut encore consulter Csoma de Cörös touchant les quatre *Ârya satyâni* ou vérités sublimes, qui viennent d'être énumérées [2].

Page 344, note 2. L'observation qui fait l'objet de cette note, est changée en certitude par le passage suivant de Fa hian : « ceux qui auront reçu les trois *Koueï* et « les cinq préceptes [3]. » En effet, les trois *Koueï* ou les trois appuis répondent à l'expression de *Çaraṇa gamana* ou de *Triçaraṇa*, « les trois refuges; » et cette expression elle-même est le résumé abrégé des trois formules *Buddham çaraṇam gatchhâmi*, *Dharmam çaraṇam gatchhâmi*, *Sam̃gham çaraṇam gatchhâmi*, ainsi que je l'ai fait voir ci-dessus [4]. Quant aux cinq préceptes, ce sont les cinq commandements fondamentaux, base de la morale buddhique, ainsi que l'indique une note de M. Landresse sur le Foe koue ki [5], exactement comme je l'ai conjecturé dans la note, objet des présentes remarques. C'est ce que nos textes nomment *Çikchâpada*.

Page 348, note 3. — Aux éclaircissements que j'ai donnés sur le terme de *Tchâitya*, j'aurais pu ajouter les renseignements que nous devons à M. Hodgson touchant l'usage qu'on en fait au Népâl. Suivant Amrïtânanda, *Tchâitya* est le nom d'un temple dédié au suprême Âdibuddha ou aux cinq Dhyâni Buddhas; et tout temple élevé à Çâkyamuni ou à un autre Buddha humain, se nomme *Vihâra* [6]. Cette définition toute moderne est due au système théiste du Religieux que consultait M. Hodgson. Mais ce savant nous donne une idée plus juste d'un Tchâitya, lorsque parlant en son propre nom, il dit que la partie la plus essentielle d'un Tchâitya est un hémisphère solide, et que le plus grand nombre des Tchâityas du Népâl ont cet hémisphère surmonté par une pyramide ou un cône divisé invariablement en treize étages [7]. Plus bas il ajoute : *Tchâitya* signifie, à proprement parler, un temple du Buddha; et *Vihâra*, l'habitation des disciples du Buddha qui ont embrassé la vie monastique. Dans l'espace carré laissé au milieu du Vihâra, est placé un Tchâitya. A la base de l'hémisphère de tout Tchâitya du Népâl sont placées les images des Buddhas de la contemplation [8]. On voit que M. Hodgson a eu particulièrement en vue de compa-

[1] *Mahâvastu*, f. 357 *a* de mon manuscrit; f. 371 *b*, man. Soc. Asiat. Voyez aussi *Lalita vistara*, f. 216 *a* sqq.

[2] *Asiat. Researches*, t. XX, p. 294.

[3] *Foe koue ki*, p. 352.

[4] Second Mémoire, sect. II, p. 80, note 2.

[5] *Foe koue ki*, p. 358 comp. à p. 104.

[6] *Transact. Roy. Asiat. Soc.* t. II, p. 241.

[7] *Ibid.* p. 248.

[8] *Ibid.* p. 25.

rer le *Tchâitya* au *Vihâra*, c'est-à-dire la demeure du maître mort à celle du maître vivant. Ce n'était pas tout à fait là l'objet de la note à laquelle cette addition se réfère. J'ajouterai seulement aux observations qu'elle renferme, que je n'ai jamais vu le nom de *Tchâitya* donné aux monuments élevés au-dessus des reliques d'un autre personnage qu'un Buddha; pour un disciple, par exemple, c'est le nom de *Stûpa* qu'on emploie.

Page 370, note 1. — Depuis que j'ai rédigé la note relative au mot *râdjikâ*, j'ai retrouvé dans le Journal de Prinsep un passage du Mahâvaṁsa qui avait échappé à ma mémoire au moment où je recherchais la signification du terme de *râdjikâ*. En voici la traduction littérale d'après l'édition de M. Turnour : « Après qu'il eut en« tendu les quatre-vingt-quatre mille articles de la Loi, le roi de la terre dit : J'ho« norerai chacun d'eux par la consécration d'un Vihâra. Ayant donné en conséquence « quatre-vingt-seize Kôṭis d'argent à quatre-vingt-quatre mille villes sur la terre, il « fit commencer par les rois des Vihâras à chacun de ces endroits; mais il se mit à « faire élever lui-même l'Açôka ârâma[1]. » Le texte dit, *Tatta tattheva râdjahi vihâre ârabhâpayi;* et par *râdjahi* M. Turnour entend bien les rois locaux qui régnaient dans chacune de ces villes. Maintenant, ce texte rapproché du terme de *râdjikâ* ne semble-t-il pas confirmer le sens que j'ai proposé en dernier lieu, dans la note à laquelle la présente observation se réfère, à savoir celui de « devoir de roi, « œuvre de roi? » ce qui peut s'appliquer tout aussi bien à un édit émané de la puissance souveraine qu'à l'érection d'un monument religieux qui est l'œuvre d'un roi. On voit en outre par ce texte, que le nombre de quatre-vingt-quatre mille Stûpas était une allusion à celui des quatre-vingt-quatre mille édits de la Loi. Je ne dois cependant pas omettre de signaler une expression qui semble nous reporter vers une autre interprétation. Je la trouve dans la traduction que M. Turnour a donnée d'un passage du Buddhavaṁsa pâli; il s'agit de la Loi, qui est établie aussi solidement « qu'un Tchâitya décoré des embellissements de la loi[2]. » Ne semble-t-il pas que cette expression soit un commentaire de celle de nos textes, *Dharma râdjikâ?* Mais n'ayant pas l'original pâli dont je donne la traduction d'après M. Turnour, je n'ose pousser plus loin ce rapprochement.

Page 373, note 2. — Je crains de ne pas m'être encore expliqué assez clairement sur ce passage embarrassé. En avançant, d'accord avec le texte, que le roi avait pris pour base de sa distribution le chiffre de dix millions de pièces d'or, considéré comme l'expression de la richesse des habitants dans chacune des villes où il voulait élever un Stûpa, j'ai dit que ce chiffre devait être atteint et non dé-

[1] *Mahâvanso*, p. 26, éd. in-4°. — [2] *Examin. of pâli Buddh. Annals*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 795.

passé. Ceci doit être entendu en ce sens, que les villes où la fortune des habitants ne s'élevait pas à dix millions de pièces n'avaient pas droit à un vase de reliques, et que celles où la fortune publique dépassait dix millions n'avaient cependant droit qu'à un seul de ces vases. Voilà pourquoi Açôka répond aux habitants de Takchaçilâ, que de leurs trente-six Kôṭis il en fallait retrancher trente-cinq, en d'autres termes, qu'il n'en reconnaissait qu'un seul.

Quant au miracle par lequel Yaças le Sthavira satisfit au désir du roi, qui voulait élever dans le même jour ses quatre-vingt-quatre mille édifices, je remarquerai que c'est une absurdité dont les Buddhistes singhalais ne se sont pas rendus coupables, puisqu'ils disent que cette grande opération coûta trois années de travail à ceux qu'Açôka en avait chargés [1].

Page 399, ligne 7. — J'ai oublié de remarquer, à l'occasion du nom de *Puṇḍra vardhana*, que ce doit être le même que celui de *Puṇḍra*, lequel désigne, suivant Wilson [2], la plus grande partie du Bengale et une portion du Bahar. Les habitants, nommés *Puṇḍras* dans Manu [3], passent pour des Kchattriyas déchus; et Lassen [4] remarque judicieusement l'analogie d'origine qui existe entre ce nom, qui désigne une espèce de canne à sucre rouge, et celui de *Gâuḍa*, autre dénomination d'une partie du Bengale, qui désigne la mélasse extraite de la canne à sucre. Le même savant a fait voir par le rapprochement de deux passages du Vichṇu purâṇa [5] et d'un vers du Trikaṇḍa çêcha [6], que cette dénomination géographique est employée avec une extension plus ou moins considérable dans ces divers textes. J'ajoute, en ce qui touche le nom de *Puṇḍra vardhana*, lequel signifie « qui fait prospérer les Puṇḍras, » que le mot de *Vardhana* rappelle celui de *Vardhamâna* ou *Bardhwân*, « le pays qui prospère. » Ces noms sont des allusions manifestes à la grande fertilité de ces provinces. Cette partie du Bengale est nommée *Pâuṇḍraka* dans une inscription sanscrite de l'an 1136 de notre ère [7].

Page 403, quatrième alinéa, au mot *Dharma vivardhana*. — Il faut placer sous ce mot la note suivante, que j'ai omise à l'impression de cette partie de mon volume : « Ce prince est celui que Fa hian nomme *Fa i*, et dont on traduit le nom par *avantage* ou *accroissement de la Loi*. M. Rémusat avait fort ingénieusement conjecturé que le Fa i chinois devait être en sanscrit *Dharma vardhana* [8], nom qui se trouve dans les listes brâhmaniques; notre texte confirme pleinement sa conjecture. J'a-

[1] *Mahâvanso*, p. 34, éd. in-4°.
[2] *Sanscr. Diction.* p. 540, col. 1, éd. 1832.
[3] *Mânava dharma çâstra*, l. X, st. 44.
[4] *Ind. Alterthumsk.* t. I, p. 140 et 141.
[5] *Vishṇ. pur.* p. 177, note; et p. 190, note.
[6] *Trikaṇḍa çêcha*, ch. II, st. 7.
[7] *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VII, p. 50.
[8] *Foe koue ki*, p. 67.

joute que nous avons dans l'existence de ce nom de *Dharma vivardhana*, donné à un prince que la légende nomme *Kanâla*, un nouvel exemple de ce fait, que les Râdjas, ou plus spécialement les rois buddhistes, ont généralement porté deux noms, l'un qu'ils tenaient de leur naissance, l'autre qui était religieux ou politique. Ainsi *Kunala* est le nom que célèbre la légende, et *Dharma vivardhana* est le titre officiel; car c'est sous ce dernier qu'il était encore connu du temps de Fa hian, au ve siècle de notre ère, et qu'il passait pour avoir gouverné dans le Gandhâra. Ce fait a ici d'autant moins lieu de nous surprendre, que le roi Açôka, père de Kunâla, paraît dans les inscriptions avec le nom de *Piyadassi.* »

Page 441, ligne 7. — La seconde des deux significations du mot *Svabhâva*, que j'expose dans mon texte, est parfaitement indiquée dans un passage du Pañtcha krama ṭippanî que je crois utile de citer. Le Yôgin doit, d'après le texte de cet ouvrage, prononcer l'axiome suivant : *Svabhâva çuddhâḥ sarvadharmâḥ svabhâva çuddhô 'ham iti.* « Toutes les conditions ou tous les êtres sont produits de leur nature « propre; je suis moi-même produit de ma propre nature [1]. » Je crois que cette signification de *Svabhâva* est la plus ancienne; si, comme le pense M. Hodgson, les Buddhistes entendent par ce terme la nature abstraite, cette notion métaphysique peut avoir été ajoutée après coup à ce mot, dont l'interprétation naturelle est celle qui ressort de l'axiome que je viens de citer. Il n'est pas inutile de remarquer le sens que prend le participe *çuddha*, « achevé, accompli; » ce sens est vulgaire dans le sanscrit buddhique.

Page 446, note 1. — Aux indications fournies par Klaproth, que la note de la page 446 renferme, il faut joindre celles que nous donne M. A. Rémusat dans un passage relatif à un autre texte du Foe koue ki. Suivant une notice chinoise des pays occidentaux, au temps de la dynastie des Thang, il y avait dans la province d'Udyâna cinq sectes buddhiques. La première était celle de *Fa mi*, « silence de la « loi. » Je suppose que c'est la quatrième des subdivisions de l'école de Râhula, celle que Csoma nomme *Dharma gupta*. La seconde était celle de *Houa ti*, « conversion de « la terre; » ce sont les *Mahi çâçakas* de Csoma. La troisième était celle d'*Yn kouang* ou Kâçyapa, « lumière bue; » ce sont les *Kâçyapîyas* de Csoma, lesquelles appartiennent, comme les deux dernières sectes, à l'école de Râhula. La quatrième était celle de *Choue i thsi yeou*. M. Rémusat n'a pas traduit ce titre; je manque conséquemment des moyens d'en retrouver la synonymie sanscrite. La cinquième était celle de *Ta tchoung*, « la multitude. » Ce sont très-probablement les *Mahâsaṃghikas*, ou l'école de Kâçyapa le célèbre disciple de Çâkya [2].

[1] *Pañtcha krama ṭippanî*, f. 1, l. 3. — [2] A. Rémusat, *Foe koue ki*, p. 53.

Page 5o6, note 1. — Il faut ajouter en outre à ces témoignages celui de M. Turnour, qui va plus loin encore, du moins en apparence, puisqu'à l'occasion des dernières paroles prononcées par Çâkya, il traduit le mot *sam̃khâra* (pour *sam̃skâra*) par *chose périssable*, dans ce passage : « Les choses périssables sont transitoires [1]. » C'est le mot même que j'ai rendu par *composé* dans la traduction du Sûtra où sont annoncés les derniers moments de Çâkyamuni [2].

Page 5o7, note 3. — Je devais, à la suite de cette note, indiquer par un renvoi à l'Appendice, les observations qui vont suivre; mais ce renvoi a été oublié, et je n'ai plus que la ressource des additions pour réparer cet oubli. Ces observations m'ont été suggérées par la manière dont M. Schmidt, d'après ses autorités mongoles, envisage la théorie des *Nidânas* ou des causes successives de l'existence. Comme cette théorie se trouve encadrée dans un morceau où sont énumérées toutes les thèses qui figurent dans la Pradjñâ pâramitâ, je crois indispensable de reproduire la plus grande partie de ce morceau, en l'accompagnant de courtes observations destinées pour la plupart à rétablir la forme indienne de ces termes, forme à laquelle il faut toujours revenir en dernière analyse, puisqu'elle seule est primitive et originale. D'un autre côté, comme le morceau de M. Schmidt est une traduction d'un texte mongol, qui est probablement une traduction d'un texte tibétain, lequel est certainement une traduction d'un texte sanscrit, j'ai cru que je m'exposais à ne plus rien donner au lecteur de l'original, si je traduisais encore en français le dernier résultat de ces traductions successives. On trouvera donc ici le texte même de M. Schmidt, divisé en courts paragraphes et accompagné des observations nécessaires.

« Es gibt sechs Grundursachen (Stoffe, Elemente), und fünf ausgebildete Kate-
« gorien ; diese letzteren sind : die Farbe (die Gestalt, das Aussehen), das Vermu-
« then, das Denken, das Thun (Handeln, Wirken) und das Wissen (Erkennen). »

Ces six éléments sont les *Dhâtus*, ou éléments matériels dont il sera question plus bas; et ce que les Mongols, ou leur savant interprète nomme les cinq *ausgebildete Kategorien*, sont les cinq *Skandhas*, c'est-à-dire les cinq agrégats ou attributs intellectuels : *Rûpa*, la forme; *Vêdanâ*, la sensation; *Sam̃djñâ*, l'idée; *Sam̃skârâḥ*, les concepts; et *Vidjñâna*, la connaissance. Je ne crois pas que le mot allemand *Vermuthen* puisse être une traduction exacte de *Vêdanâ*, terme qui ne peut exprimer qu'une de ces trois choses : 1° la sensation restreinte à la pure impression sensible, 2° la perception résultante de cette sensation, 3° la connaissance résultante de cette perception; trois significations, dont la première me paraît s'accorder le mieux avec le reste de l'énumération. Je ne crois pas davantage que *Sam̃skâra* soit l'action; cette traduc-

[1] *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, t. VI, p. 1051. — [2] Second Mémoire, sect. II, p. 84.

tion est beaucoup trop vague : à moins qu'on n'entende par ce terme l'action de l'imagination ou de cette faculté qu'a l'esprit *formas effingendi.*

« Die zwölf Sinnvermögen (Werkzeuge) nebst den Sinnen sind : die Augen, die « Ohren, die Nase, die Zunge, der Körper, der Wille (das Verlangen) und dem- « nächst die Aeusserungen dieser Werkzeuge oder Vermögen : das Aussehen (die « Farbe, Gestalt), die Stimme (der Laut, Ton), der Geruch, der Geschmack, das « Gefühl und die Feststellung (irgend eines Gegenstandes und dessen Begriffes). Es « gibt ein wissen (Erkennen) mittelst der Augen, eines mittelst der Ohren, eines « mittelst der Nase, eines mittelst der Zunge, eines mittelst des Körpers und eines « mittelst des Willens (Verlangens). Es gibt ferner ein Auffassen (Aneignen) mittelst « der Augen, eines mittelst der Ohren, eines mittelst der Nase, eines mittelst der « Zunge, eines mittelst des Körpers und eines mittelst des Willens. Auch gibt es « ein Empfinden durch das Auffassen der Augen, ein Empfinden durch das Auffassen « der Ohren, eines durch das Auffassen der Nase, eines durch das Auffassen der « Zunge, eines durch das Auffassen des Körpes und eines durch das Auffassen des « Willens. »

Ce passage est parfaitement clair, et la restitution des termes originaux ne nous en apprend pas beaucoup plus que la version allemande du texte mongol. La raison en est facile à comprendre : ces termes sont de ceux que donne l'observation directe; les idées propres au Buddhisme n'y occupent qu'une place assez restreinte. Les douze organes ou instruments qu'énumère le texte mongol sont d'une part les six organes des sens, en sanscrit *Chaḍâyatanâni*, les yeux, les oreilles, le nez, la langue, le corps, ou plutôt la peau qui enveloppe le corps et qui est le siége du tact, et enfin l'organe interne, en sanscrit *Manas*, organe multiple, aussi moral qu'intellectuel, dont les Mongols ne reproduisent qu'une face, en le traduisant par *volonté, désir.* A ces organes, qui sont de véritables instruments, il faut joindre la fonction départie à chacun d'eux, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goûter, le toucher et le sentiment .La manière dont les Mongols représentent ce dernier terme n'est sans doute pas très-claire; je ne l'en crois pas moins fondée sur la connaissance de la théorie buddhique, quoiqu'elle n'en exprime qu'une partie. La fonction du *Manas* ou du cœur, en tant qu'organe, est de saisir le *Dharma*, qui est la loi morale ou le devoir; de le saisir comme un organe donné perçoit une impression, laquelle est une sensation déterminée à la fois par l'objet qui la donne et par l'organe qui la reçoit. L'objet qui envoie au *Manas* la sensation qu'il est destiné à recevoir, est tout être individuel, capable de mérite ou de démérite, en un mot de moralité. Le nom propre de cette sensation est *Dharma*, la loi, le devoir, le mérite, comme on voudra l'appeler, en tenant compte d'une imperfection d'analyse qu'explique suffisamment l'antiquité de cette théorie. En même temps que le *Manas* reçoit, si je puis m'exprimer ainsi,

la sensation de moralité, il reçoit également celle d'individualité; en d'autres termes, il perçoit l'être ou l'individu sujet du *Dharma;* car il faut un être pour qu'il y ait mérite ou démérite. C'est cette seconde espèce de sensation que représente la définition mongole. Cette manière d'envisager le *Manas*, si toutefois je la comprends bien, est conséquente au système psychologique des Buddhistes; car n'admettant d'autre source de nos connaissances que les sens, et convaincus que les sens ne donnent que des notions de qualités isolées les unes des autres, il leur fallait un organe qui saisît l'individu, sujet unique de ces qualités multiples, et qui éprouvât en quelque sorte l'impression du devoir, ou du bien et du mal.

Ce qui vient après, dans le texte traduit par M. Schmidt, est un résumé des diverses manières dont les sens nous donnent les impressions. Il y a, dit ce texte, un savoir qui vient par les yeux, et ainsi des autres sens, jusques et y compris l'organe interne, que les Mongols continuent à traduire par la volonté; dans ce cas l'homme est passif, la connaissance s'offrant en quelque sorte à lui sans qu'il la cherche. Il y a, dit encore ce texte, une action de saisir ou de s'approprier la connaissance par l'œil, et ainsi des autres sens; dans ce second cas l'homme est actif. Enfin, il y a un sentiment, une sensation ou un *ressentir,* si je puis m'exprimer ainsi, qui résulte de cette action de saisir ou de s'approprier la connaissance par l'œil et par chacun des autres sens; dans ce dernier cas l'homme est passif et actif tout ensemble.

« Die sechs Grundstoffe (Elemente) sind ihrem Begriffe nach: die Erde, das « Wasser, das Feuer, die Luft, der materielle Himmel, das Wissen (Erkennen). »

Cette énumération des six éléments est remarquable sous plus d'un rapport. Premièrement, elle résume tout ce que les Buddhistes savent de la nature, et elle est, quant à ses bases, la même que celle des Brâhmanes. Avec cette énumération, les Buddhistes peuvent se passer de parler de la matière, notion abstraite de laquelle je ne crois pas qu'ils se soient occupés. Au delà des quatre éléments généralement admis dans l'Inde, la terre, l'eau, le feu, l'air, elle en compte avec les Brâhmanes un cinquième qui est l'éther, élément dont l'existence est contestée par quelques écoles buddhiques. J'ignore comment il se peut faire que les Mongols traduisent le terme original qui désigne cet élément par « le ciel matériel, » à moins que cette traduction ne soit une interprétation trop stricte du *Nam-mkhah* tibétain. Ce qu'il y a de positif, c'est que le mot sanscrit *Âkâça* signifie chez les Buddhistes l'éther ou l'espace, et plus souvent même l'espace que l'éther.

Quant au sixième élément, qui est, suivant l'énumération des Mongols, celui du connaître ou de la connaissance, il se nomme en sanscrit *Vidjñâna*, mot qui a en effet la signification que lui donne M. Schmidt. C'est là une pure invention des Buddhistes, et je crois pouvoir l'avancer, une invention assez moderne. Il n'existe,

à ma connaissance, aucune trace de cet élément dans les Sûtras anciens, où l'énumération que l'on rencontre le plus souvent se borne à ces quatre termes : la terre, l'eau, le feu, l'air, éléments qui sont classés dans l'ordre successif de leur immatérialité apparente. La Pradjñâ pâramitâ ajoute un élément moins matériel encore, l'espace, et au-dessus, ce Vidjñâna ou l'intelligence et l'esprit; car la connaissance étant un terme relatif, si *Vidjñâna* devait se traduire avec la précision que lui donnent les Mongols, on se demanderait où sont les êtres entre lesquels se passe ce fait de la connaissance. L'adjonction de l'esprit ou de l'intelligence aux éléments matériels n'en est pas moins un fait extrêmement remarquable; et comme elle ne se montre que dans des livres que je crois postérieurs aux anciens Sûtras, j'ai toute raison de la regarder comme une invention récente. Il me semble qu'au début de leurs recherches, les Buddhistes n'ont envisagé l'esprit que sous sa forme individuelle, et dans chacun des êtres qu'ils en croyaient doués. Je ne trouve pas de trace d'un esprit absolu ou élémentaire, comme doit l'être ce *Vidjñâna* ou cette intelligence de la Pradjñâ; et si cette intelligence se montre dans la théorie qui forme le fonds de ce recueil, c'est qu'elle y a été introduite par le besoin qu'on éprouvait de régulariser et de compléter une doctrine qui sans cela eût paru incomplète. En effet, quand on voulait expliquer l'homme, on ne savait où découvrir la source du principe intelligent qui l'anime, tandis qu'on se croyait autorisé à chercher dans chacun des éléments matériels l'origine des diverses parties dont se compose son corps. L'addition que l'on fit de l'intelligence aux éléments fondamentaux semble avoir eu pour objet d'obvier à cette difficulté. Cette addition, d'ailleurs, n'est, selon toute apparence, qu'une imitation du *Tchit* des Vêdantistes, et c'est probablement sur elle que s'appuyèrent plus tard les Svâbhâvikas pour faire de l'intelligence un des attributs de la nature matérielle.

« Die zwölf dazu gehörigen und damit verbundenen Bedingungen sind ihrem « Begriffe nach : die Thorheit (Verfinsterung), das Thun (Wirken), das Wissen (Er« kennen), die Farbe (Gestalt oder Gestaltung), die sechs Regionen (der Wesen), « das Empfinden, das Vermuthen (Ahnen), die Begierde (Lust), das Nehmen (Ge« niessen, Aneignen), der *Sansâra* (Kreislauf der Geburten), das Geborenwerden « und endlich das Altern und Sterben. »

Ce que les Mongols nomment ici les douze conditions, sont les douze Nidânas qui sont enchaînés les uns aux autres comme l'effet à la cause. Je m'en suis occupé dans la section de la Métaphysique avec assez de détail pour n'y pas revenir ici. Je rappelle seulement les précautions que j'ai prises pour saisir le véritable caractère de chacun des termes de cette énumération. Il se peut que je n'y aie pas complétement réussi; mais la manière dont les Mongols les envisagent ne me paraît pas mieux atteindre le but. Il y a dans leur traduction des erreurs manifestes. On en jugera

par la comparaison suivie de chacune de leurs interprétations avec les termes originaux. Le premier ou le plus élevé, *Avidyâ*, l'ignorance, peut à la rigueur se traduire par l'*obscurcissement* ou l'*obscurité;* mais l'*action* ou l'*agir* est une interprétation très-incomplète du *Sam̃skâra*. On retrouve bien dans *Vidjñâna* le *savoir* ou le *connaître* des interprètes mongols; mais ils vont certainement trop loin quand ils représentent *Nâmarûpa*, le nom et la forme, par la couleur et la figure; ils omettent d'ailleurs l'idée de *nom*, cet élément nécessaire de l'individualité. Je puis encore moins admettre la manière dont ils envisagent les *Chaḍâyatanas*, les six siéges des sens, où ils trouvent les six régions des êtres. Outre qu'on ne nous dit pas ce que sont ces six régions, il est facile de reconnaître d'où vient l'erreur des Mongols, c'est qu'ils ont pris au propre le mot *Âyatana*, place, lieu. Je passe rapidement sur les quatre termes qui suivent: *Sparça*, le contact; *Védanâ*, la sensation; *Trichṇâ*, le désir; *Upâdâna*, la conception, dont leur version donne des analogues suffisants, s'ils étaient accompagnés d'un commentaire. Mais je ne puis omettre de signaler la manière trop générale dont ils traduisent *Bhava*, l'existence, qu'ils croient synonyme de *Sam̃sâra*, le cercle ou le mouvement circulaire des naissances. L'erreur n'est certainement pas très-grave, puisque c'est par la naissance que l'homme entre dans le cercle ou dans la révolution du monde; en d'autres termes, qu'il est soumis à la loi de la transmigration. Cependant la naissance n'est qu'un des actes de ce passage à travers le monde, et il n'est pas possible d'identifier un des degrés de la révolution avec la révolution tout entière. Le fait est que ce sont les douze Nidânas, ou ces douze termes rattachés successivement les uns aux autres, comme la cause à l'effet, qui font entrer fatalement l'homme dans le cercle de la transmigration.

Je termine ici ce que j'avais à dire de la manière dont les Mongols envisagent la théorie difficile des douze causes de l'existence; il est à peine besoin d'ajouter, que si entourés de tous les secours qui étaient à leur disposition, ils n'ont pas su la rendre plus claire, il y a là de quoi justifier tous ceux qui s'occuperont du même sujet et qui ne réussiront pas mieux[1].

Page 528, second alinéa. — Avant de passer à l'analyse du Suvarṇa prabhâsa, il eût été nécessaire d'indiquer les subdivisions de la classe des livres nommés *Tantras*, dont Csoma nous apprend l'existence. Suivant cet auteur, on reconnaît au Tibet quatre classes de Tantras, savoir: 1° *Kriyâ tantra*, les Tantras de l'action; 2° *Âtchâra tantra*, les Tantras des pratiques; 3° *Yôga tantra*, les Tantras de l'union mystique; 4° *Anuttara yôga tantra*, les Tantras du Yôga supérieur[2]. Ces divisions suffisent pour montrer les développements considérables qu'a pris la littérature

[1] *Mém. de l'Acad. des sciences de S. Pétersbourg*, t. IV, p. 215. — [2] *Tibet. Diction.* p. 245, col. 1.

des Tantras, je ne dirai pas seulement au Tibet, mais dans l'Inde et très-probablement au Kachemire; car les titres sanscrits de ces divisions me semblent établir que les ouvrages qu'elles embrassent ont été primitivement composés en sanscrit. La grande distinction de la *Kriyâ* (l'action) et du *Yôga* (la méditation) est, on le sait, familière au Brâhmanisme.

Puisque je parle ici des Tantras admis au Tibet, je dois faire mention de l'existence d'un monastère de Religieux tantristes, que Georgi décrit ainsi dans son langage pudibond : « Formis anaglypticis carnalium conjugationum duabus atque « triginta contaminatum [1]. » Ce monastère se nomme, selon lui, *Ra-mo-tchheki*. Ces images seraient-elles les représentations figurées des rites des Tantras? Ce serait une des traces peu communes dans l'Inde, du moins à ma connaissance, de l'influence des Tantras sur les monuments figurés.

[1] *Alphab. Tib.* p. 223.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE ANALYTIQUE

DES DEUX PREMIERS MÉMOIRES.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.


3 2044 096 514 559



